Nilda Guglielmi
Adeline Rucquoi
(coordinadoras)

El discurso político en la Edad Media
Le discours politique au Moyen Age

Programa de Investigaciones Medievales
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Centre National de la Recherche Scientifique

PUBLICACIONES DEL PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS (PRIMED-CONICET)

REVISTA *TEMAS MEDIEVALES*
(volumen anual)
1: "El espacio en la Edad Media", 1991, 240 pp.
2: "Tiempo y memoria en la Edad Media", 1992, 313 pp.
3. "Formas de representación en la Edad Media", 1993, 399 pp.
4: "Paz y guerra en la Edad Media", 1994, 361 pp.
5: "Homo viator", 1995 (en prensa)

COLECCIÓN TEMAS Y TESTIMONIOS
3: Nilda Guglielmi, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.
4: Jean Cabaret d'Orville, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.
5: Silvia Magnavacca, *El deseo, hilo conductor de la Divina Comedia*, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

FUERA DE COLECCIÓN
Nilda Guglielmi, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.

MF 4107

EL DISCURSO POLITICO EN LA EDAD MEDIA

LE DISCOURS POLITIQUE AU MOYEN AGE

Nilda Guglielmi
Adeline Rucquoi
(coordinadoras)

EL DISCURSO POLITICO EN LA EDAD MEDIA

LE DISCOURS POLITIQUE AU MOYEN AGE

Programa de Investigaciones Medievales
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Centre National de la Recherche Scientifique
1995

Ilustración de tapa: Miniatura de un manuscrito de los *Usatici et Constitutiones Cataloniae*, hacia 1321-1325. Bibliothèque Nationale, París.
Armado: *Mauricio Poyastro.*
Impreso en *Segunda Edición*, Fructuoso Rivera 1066, en junio de 1995.

© CONICET, CNRS, 1995.
Hecho el depósito que dispone la ley 11.723.
Prohibida su reproducción total o parcial.
Impreso en la Argentina.

ISBN 950-692-033-8

ÍNDICE

Introduction,
Adeline Rucquoi 9

Le naissance de l'etiquette: les règles de vie à la cour de Castille à la fin du Moyen-Age,
Jeanne Allard 11

Aproximación al discurso político de algunas fuentes nórdicas,
Nelly Egger de Iölster 29

El discurso político en la ciudad medieval italiana (siglos XIV-XV),
Nilda Guglielmi 51

Fantasmas políticos en la Castilla medieval,
Ariel Guiance 77

El discurso político de Pedro el Ceremonioso,
Raquel Homet 97

Temas y figuras bíblicas en el discurso político de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*,
Isabel Las Heras 117

Individualismo y vida política en León Battista Alberti,
Silvia Magnavacca 141

La expresión del poder en la iconografía de la ciudad,
Ofelia Manzi 169

La théorie d'Ibn Khaldun sur le royaume de Grenade,
Gabriel Martínez 189

Enseigner la sagesse. Remarques sur la littérature gnomique castillane du Moyen Age,
Denis Menjot 217

Democratie ou monarchie. Le discours politique dans l'université castillane au XVe siècle,
Adeline Rucquoi 233

Conclusiones,
Nilda Guglielmi 257

La presente obra es el resultado de un proyecto de investigación conjunto, del mismo título, desarrollado entre equipos de trabajo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la Argentina y el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Francia, bajo la dirección de Nilda Guglielmi y Adeline Rucquoi. Las mismas desean expresar su agradecimiento a ambos organismos por el apoyo y la colaboración que prestaron para que se llevara a cabo el citado proyecto.

INTRODUCTION

L'historien du Moyen Age travaille essentiellement sur des textes dont le contenu et la rédaction obéissent à des normes qui varient en fonction des fins —juridiques, notariales, historiques, philosophiques, littéraires, liturgiques, théologiques ou autres— pour lesquelles ils ont été élaborés. Or le texte est avant tout discours et comme tout discours il établit une relation entre celui qui l'émet et celui à qui il est destiné, entre son auteur —que celui-ci parle en son nom propre ou se fasse le porte-parole d'autrui— et le public qui le reçoit ou doit le recevoir. Quelle que soit sa forme, simple développement oratoire prononcé devant une assemblée, harangue, plaidoyer ou réquisitoire, ou énoncé constitué de propositions logiques amenées par raisonnements successifs, le discours est inséparable de notre connaissance du passé; il en révèle à la fois la réalité et les représentations. L'histoire politique, objet d'une attention renouvelée depuis quelques années, ne se conçoit donc pas sans un discours concomitant qui, mêlant réalités, mythes et images, en présente les objectifs et les justifications.

Grâce au programme de coopération franco-argentine prévu par les accords CNRS-CONICET, l'équipe du PRIMED (Programa de Investigaciones Medievales) que dirige à Buenos Aires Nilda Guglielmi et l'équipe dont est responsable Adeline Rucquoi au sein du Groupe d'Etude Hispanique du Centre de Recherches Historiques à Paris ont pu mettre en commun leurs recherches sur le discours politique au Moyen Age. Les crédits obtenus au cours des années 1992-1994 ont permis de financer un certain nombre de missions, facilitant ainsi les échanges scientifiques et les rapports entre chercheurs de deux pays, que la distance sépare mais dont les méthodes de recherche sont proches.

Les travaux qui suivent ne constituent qu'une première approche d'un thème vaste et encore peu étudié. Leur diversité même témoigne à la fois des horizons des participants —historiens, philosophes, historiens de l'art ou de la littérature— et de l'ampleur du sujet. Il peut s'agir des discours

prononcés devant les assemblées de citoyens des villes italiennes aux XIVe et XVe siècles qui révèlent l'impossible alliance entre le rêve unitaire monarchique et la réalité démocratique et divisée; d'une réflexion, menée à l'occasion des conciles de Constance et de Bâle, par des professeurs et étudiants des universités castillanes sur le meilleur régime politique; de la transmission d'une idéologie royale, comme dans le cas des sagas nordiques, "nationale", telle que la véhiculent la chronique de Pierre IV d'Aragon et la chronique de l'empereur Alphonse, ou encore propre à une dynastie qui a intimement lié son existence à celle d'une terre, l'Andalousie. Mais le discours politique se fait plus subtil, en adoptant une forme universelle, quand il est transmis par des textes didactiques comme ceux qui, anonymes et nombreux, fleurirent dans la Castille des XIIIe et XIVe siècles. Au delà des mots et des raisonnements, le discours s'exprime enfin non moins clairement au travers des représentations iconographiques ou encore des gestes et rituels, que ceux-ci accompagnent la vie quotidienne ou la mort du souverain.

Le discours politique, exprimé par des mots ou des gestes, est souvent issu des milieux du pouvoir et s'adresse au "peuple", aux sujets du roi, aux citoyens de la ville; quand il fait naître une contestation, celle-ci apparaît généralement dans des milieux identiques qui lui opposent un contre-discours. Rares sont les occasions, pour l'historien, de percevoir des résistances individuelles ou provenant de milieux qui ne soient pas dominants en raison de leur rôle social, économique ou intellectuel. Le cas de Leon Battista Alberti est à ce titre passionnant.

L'ensemble des travaux ici réunis prétend, avant tout, susciter une réflexion sur le thème du discours et les formes variées qu'il a adoptées au Moyen Age. Il se présente donc à la fois comme le résultat de la recherche commune menée au cours des années 1992, 1993 et 1994 par les équipes de Buenos Aires et de Paris, et comme une première approche du sujet choisi.

Adeline Rucquoi

LA NAISSANCE DE L'ETIQUETTE: LES REGLES DE VIE A LA COUR DE CASTILLE A LA FIN DU MOYEN-AGE

JEANNE ALLARD

Dars son ouvrage sur la société de cour aux XVIIe et XVIIIe siècles, Norbert Elias voit dans l'établissement de l'étiquette un moyen de rendre la noblesse dépendante du souverain qui pense ainsi la dominer et, en même temps, la surveiller tout en la constituant en élite[1].

Avant d'étudier quels furent les objectifs de son institution, comment elle fut mise en place et comment elle fut appliquée dans la vie quotidienne de la cour, il nous paraît utile de rappeler l'étymologie du mot étiquette.

L'étiquette est aujourd'hui définie comme "l'ensemble des cérémonies et coutumes que l'on doit observer dans les maisons royales et lors de cérémonies publiques solennelles"[2], ou bien encore comme "l'ordre de préséances, cérémonial en usage dans une cour, auprès d'un chef d'Etat, d'un grand personnage..."[3].

J. Corominas, dans son dictionnaire critique étymologique de la langue castillane, dit: "*Etiqueta*, cérémonial observé dans les maisons royales, ou dans les actes de la vie publique et privée, pris du français étiquette, panonceau ou écriteau, spécialement celui fixé aux sacs dans lesquels on conservait les procès, étendu par Charles Quint au protocole écrit ordonnant l'étiquette de cour"[4]. Le mot, cependant, semble n'avoir été utilisé couramment en Espagne, dans cette dernière acception, qu'à partir du XVIIe siècle; encore ne figure-t-il pas dans le premier dictionnaire espag-

---

[1] Norbert Elias, *La société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 115.

[2] Julio Casares, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelone, Gustavo Gili, 1975, p. 372.

[3] *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique*, Paris, 1967.

[4] J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1954.

nol, paru en 1611, oeuvre du philologue Sebastián de Covarrubias[5]. Par contre, on y trouve les termes cérémonie, règle, ordonnance, loi enfin (divine, humaine, civile, naturelle...), certaines, précise l'auteur, étant mises par écrit afin d'être lues publiquement.

En 1651, l'on rencontre le terme étiquette lors de l'impression du manuscrit rédigé pendant le règne de Charles Quint: *Relación de la orden de servir que se tenía en la casa del Emperador D. Carlos, nuestro Señor, el año de 1545, y la misma se guarda ahora en la de S. M.-Etiquetas generales*[6]. Corominas précise encore qu'on le retrouve avant 1658 dans *Esquilache*: "aunque no es en verde libro,/ deste jardín de Borgoña/ la etiqueta por escrito"; d'Espagne, le mot aurait été introduit en Italie vers 1670, puis serait revenu en France sous sa nouvelle signification alors qu'il y existait dans son sens primitif depuis au moins 1387. L'Espagne devrait donc à Charles Quint, sinon le cérémonial qu'il recouvre, du moins le mot étiquette. Descendant par son père Philippe le Beau des ducs de Bourgogne de la Maison française de Valois, l'archiduc Charles d'Autriche fut élevé selon le rite fastueux instauré par ses ancêtres bourguignons, particulièrement Philippe le Hardi et son fils Philippe le Bon. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait appliqué ce même cérémonial à sa cour lorsqu'il fut devenu Charles 1er d'Espagne, puis Charles Quint.

Cependant, nul doute que de tout temps, et particulièrement à la fin du Moyen-Age, les monarques aient tenu à instaurer, pour leur propre personne et pour leur entourage, de haute noblesse en général, des règles de comportement, certainement pas toujours écrites sinon perpétuées par la coutume. Ce sont, durant cette période, les termes ordonnances, règles de vie, qui sont employés pour codifier la mise en scène d'un système représentant le souverain castillan, déjà assuré de sa légitimité par son lignage wisigoth, comme un modèle pour tous, tant par ses qualités morales que par ses belles manières.

Parmi les textes de ce type, le plus important, et sans doute le premier rédigé en langue vernaculaire, est el *Fuero de las Leyes*, que Ferdinand III le Saint (1217-1252), mourant, aurait demandé à son héritier Alphonse X

---

[5] Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelone, Horta, 1943 (première édition à Madrid en 1611).

[6] Antonio Rodríguez Villa (bibliographe du duc d'Albuquerque, Grand majordome du roi Alphonse XII), *Etiquetas de la Casa de Austria*, Madrid, 1910 (première édition en 1875). L'adoption de l'étiquette bourguignonne au moment où l'Empereur souhaitait faire reconnaître de son vivant son héritier par ses remuants sujets du Nord fut sans doute un acte diplomatique.

le Sage (1252-1284) de faire mettre par écrit, ce qui fut fait dans les ateliers royaux entre 1256 et 1263.

C'est à un moment où ces souverains cherchent à établir les bases de l'hégémonie castillane dans la Péninsule, grâce entre autre à l'introduction du droit romain et à la conduite de la Reconquête de la presque totalité des territoires musulmans (seul le royaume de Grenade reste à enlever à ces derniers), que sont élaborés des "traités doctrinaux du droit et l'application de celui-ci, dans le but `d'ordonner' l'ensemble de la société suivant une hiérarchie stricte et en spécifiant les droits et les devoirs de chacun, du roi au dernier de ses sujets chrétiens, juifs ou musulmans"[7]. Ce n'est cependant qu'en 1348, année où l'*Ordenamiento de Alcalá*, complétant el *Fuero de las Leyes*, décrète que "le législatif est du domaine exclusif du roi", que le petit-fils du roi Sage, Alphonse XI (1312-1349), fait promulguer ces lois sous le titre de *Las Siete Partidas*[8]. Si l'on trouve entre-temps, dans des traités culinaires ou des ouvrages sur l'art de découper des allusions au cérémonial du service de table en usage à la cour aux XIVe et XVe siècles[9], ce n'est qu'au XVIe siècle, en 1535, grâce encore à Charles Quint, que fut mis par écrit "l'ordre qui fut observé dans la maison et le service du prince don Juan", héritier des Rois Catholiques, afin de l'appliquer à la maison établie pour le futur Philippe II qui venait d'atteindre l'âge de huit ans, âge à partir duquel les héritiers castillans se voyaient attribuer leur propre domesticité[10]. Avant cet âge, les officiers de tous rangs au service de l'"infante que quier tanto decir como mozo menor de siete años, que es sin pecado et sin manciella"[11], émargeaient sur les livres de la maison de la reine. La tâche de relater les rites en usage chez les Rois Catholiques fut confiée à Gonzalo Fernández de Oviedo, qui vécut dans cette maison "*como criado de la cámara de aquel glorioso príncipe*" et rédigea, entre 1535 et 1546, plusieurs relations de *El libro de la Camara del prinçipe D. Juan e officios de su casa e serviçio ordinario*.

On sait qu'en fait ce règlement ne fut jamais appliqué par les Habs-

---

[7] Adeline Rucquoi, *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, Paris, Seuil, 1993, p. 218.

[8] Don Alfonso el Sabio, *Las Siete Partidas, cotejadas con varios codices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Paris, Castellana, 1846, 2 vol.

[9] Nous avons évoqué ces ouvrages dans un article paru dans *Temas Medievales*, 3, 1993, pp. 5-15, article dans lequel nous traitions de l'étiquette de table. Nous y citons el *Libro de cozina compuesto por el maestre Ruperto de Nola,* Tolède, Ramón de Petras, 1525 et *El arte cisoria* de Enrique de Villena, Madrid, Espasa-Calpe, 1967 (rédigé en 1423).

[10] Cette coutume sera abolie par Philippe III, par mesure d'économie à un moment où l'état des finances royales était plus que déplorable.

[11] *Segunda Partida*, Título VII, Ley I.

bourg d'Espagne car au moment précis où Fernández de Oviedo semblait avoir terminé la rédaction de son rapport, après l'avoir retouché et complété à diverses reprises, Charles Quint envoya d'Allemagne, où il se trouvait alors, "le duc d'Albe avec ordre d'installer la maison du prince à la manière et usage de celle de Bourgogne"[12].

Il semble difficile, à première vue, d'assimiler *Las Siete Partidas*, tout au moins la *Segunda Partida*, qui traite plus particulièrement des devoirs et des droits du roi et de ses proches dans la vie privée et des attributions de chacun, au *Libro de la Camara real del prinçipe D. Juan*. Le premier texte, rédigé sous forme de lois, s'il traite du comportement du roi et des grands dans le quotidien, mais il en fait surtout le corollaire d'une quasi perfection morale, l'apparence physique et la tenue découlant naturellement de la première. Ce sont donc les vertus morales qui permettent au souverain d'asseoir son autorité, en se présentant comme un modèle pour tous: "*Ellos* [les rois] *son como espejo en que los homes veen su semejanza de apostura o de enatieza*"[13]. Certes, ces vertus ne sont certainement pas oubliées dans l'éducation de l'héritier des Rois Catholiques, le chroniqueur Hernando del Pulgar en témoigne lorsqu'il écrit que "*los reyes que estan en el miradero de todos tanto menor licencia tienen de errar quanto mas señalados e mirados son que los otros*"[14]. Mais Gonzalo Fernández de Oviedo, faisant appel à sa mémoire pour décrire la maison de son jeune seigneur, s'applique surtout à décrire par le menu les gestes, les rites souvent compliqués de la vie palatine accomplis par les nobles qui composaient sa maison, nobles qu'il se plaît à nommer et dont il rappelle le haut lignage. Il est possible que l'unification politique commencée au XIIIe siècle étant désormais parachevée, les souverains catholiques aient avant tout cherché à donner à la cour une importance et un apparat particuliers susceptibles d'impressionner les autres cours européennes. C'est ainsi qu'aux critiques des censeurs qui trouvaient que le luxe et l'ostentation manifestés à la fin du XVe siècle à la cour des Rois Catholiques étaient excessifs, Hernando del Pulgar répondit que la monarchie "est unique et supérieure à tout le reste dans le royaume, c'est pourquoi elle doit se situer bien au-dessus des autres états et les éblouir car elle est dépositaire de l'autorité divine sur terre"[15].

---

[12] G. Fernández de Oviedo, *Letras*, ed. J. Domínguez Bordona, Madrid, 1929, cité par J. Perez, *Isabelle et Ferdinand, Rois Catholiques d'Espagne*, Paris, Fayard, 1988, p. 130.

[13] *Segunda Partida*, Ley IV, p. 251.

[14] Hernando del Pulgar, *Los claros varones de España*, Barcelone, Salvat, 1970, p. 14.

[15] Hernando del Pulgar cité par Joseph Perez, *op. cit.*, p. 130.

Cependant les deux textes, très dissemblables par leur importance et par leur contenu, visent certainement un même résultat: faire du souverain, qui en Espagne tient son pouvoir de Dieu dont il est le lieutenant sur terre, un être supérieur à tous et qui doit se montrer tel dans tous les actes de sa vie. Le roi se distinguera d'autant plus de la masse qu'il s'élèvera au-dessus de la noblesse en mettant à son service des aristocrates de haut rang eux-mêmes entourés de leur propre domesticité.

Las Siete Partidas: l'éloge de la vertu

La rédaction de *Las Siete Partidas* correspond à un moment où l'histoire de la Castille est encore très mouvementée mais où la monarchie cependant s'affermit malgré les révoltes constantes de la noblesse. Ferdinand III le Saint a accompli une oeuvre remarquable, tant dans le domaine militaire qu'intellectuel et législatif, la Reconquête est pratiquement terminée, le castillan (*romance*) est devenu obligatoire lors de la rédaction des textes officiels, la Bible, le Talmud et le Coran sont traduits, des cathédrales édifiées, l'*estudio de Salamanca* mis en place. Le travail le plus important accompli par ce monarque est certainement la compilation et la traduction en langue vulgaire de l'ancien code de lois wisigothiques, le *Fuero Juzgo*. Son fils Alphonse X le Sage remplace les chartes municipales par le *Fuero Real* qui lui assure le pouvoir judiciaire et notarial dans les grandes villes; il fait également rédiger le *Libro del fuero de las leyes* (1256-1265) qu'il complète par *Las Siete Partidas* à partir de 1272. le système permettant aux rois de Castille de consolider leur pouvoir est en place. Dans ce système, l'image morale et physique que doit donner de lui le monarque joue un rôle prépondérant.

La *Segunda Partida*, qui traite particulièrement de ce sujet est donc celle qui nous intéresse ici[16]. Le roi y est présenté comme la tête du corps qu'est le royaume et dont les *ricoshomes* sont les membres, "*ca bien asi como los miembros facen al home fermoso, et apuesto, et se ayuda dellos; otrosi los homes honrados facen el regno noble et apuesto, et ayudan al rey a defenderlo et acrescentarlo*"[17]. Une fois exposées les vertus que doit posséder le monarque, décrits les moyens et les comportements permettant de

---

[16] La première est consacrée à la foi catholique (comment croire, comment honorer cette foi et comment la garder), la troisième concerne la Justice, la quatrième traite des fiançailles et des mariages, la cinquième des emprunts et ventes, la sixième des testaments et héritages et la septième enfin des accusations et maléfices.

[17] *Segunda Partida*, Título IX, Ley VI.

montrer à tous la perfection royale, ce texte, présenté sous forme de lois envisage le mariage du souverain, l'éducation des jeunes princes, avant de décrire la cour, les qualités exigées de ceux qui la composent et la particularité de leurs différents offices.

Comme nous le constaterons également en présentant le *Libro de la Camara real del Prinçipe D. Juan...*, tout ce qui concerne la table royale, offices de cuisine, offices du service du boire et du manger tient dans la *Segunda Partida* une place très importante, "*ca maguer el comer et el beber es cosa que ninguna criatura non la puede escusar*"[18].

Nous avons déjà dit qu'on y insiste beaucoup sur les vertus morales du roi qui rejailliront sur les membres de sa maison car "*fue en España siempre acostumbrado de los omes honrados de embiar sus hijos a criar a las Cortes de los Reyes, porque aprisiesen a ser cortes e enseñados, quitos de villania e de yerros, e se acostumbrasen bien*"[19]. Vertus et défauts ont obligatoirement des conséquences sur l'apparence, nous allons voir que des unes et des autres découlent non seulement l'image de lui que donne le roi à ceux qui le voient mais aussi sa santé. C'est la raison pour laquelle il ne peut se permettre de montrer par sa tenue en public que sa conduite n'est pas parfaite. Il doit donc avoir de bonnes coutumes et de bonnes manières. Les premières sont les bontés que l'homme a en lui, dit le texte, bontés acquises par un long usage et à force d'endurance et de tempérance. Les secondes sont ce que l'homme fait avec ses mains par savoir naturel.

Epée temporelle chargée d'anéantir les maux manifestes (alors que Dieu est l'épée spirituelle qui anéantit les maux cachés), le monarque doit posséder, afin de vivre convenablement, honoré de tous et d'être capable de maintenir son peuple dans l'obéissance en lui montrant l'exemple, sept vertus principales: les trois vertus théologales, la foi (qui amène les hommes à reconnaître un Dieu qu'ils ne voient pas et à croire en lui), l'espérance (de récompense en ce monde et dans l'autre) et la charité, permettant de gagner l'amour de Dieu; les quatre vertus cardinales: la prudence, la tempérance, le courage et la justice pour se conduire bien sur cette terre. Parmi ces dernières, la tempérance est à la base des trois autres puisqu'elle évite qu'une juste colère ne se transforme en haine, qui amène à commettre l'injustice et provoque la tristesse; elle empêche encore que des excès de table affaiblissent le corps, réduisent l'intelligence, amènent de nombreuses maladies et la mort plus rapidement qu'elle ne devrait. En un mot, le roi doit savoir se gouverner lui-même, "*una de las noblezas que*

---

[18] *Ibid.*, Título VII, Ley V.

[19] *Ibid.*, Título IX, Ley XXVII.

el rey debe haber en si es de gobernarse bien, et apuestamente et a su pro"[20]. C'est dans ce sens qu'au XVe siècle Diego de Valera, qui sera maître d'hôtel (*maestresala*) de Ferdinand le Catholique et membre de son Conseil (*Consejo*), écrit au prédécesseur de ce dernier, Henri IV, que les trois états sont mécontents de lui car il distribue des titres et des offices à des gens indignes: "*no deveis, Señor, olvidar al rey Don Pedro* [1349-1369] *que fue quarto avuelo vuestro, el qual por su dura e mala gobernación perdió la vida e el reino con ella... para lo qual, Señor, evitar, conviene tomar los caminos contrarios de los que fasta aquí llevastes...*"[21].

C'est également dans cet esprit que le monarque devra choisir une épouse de bon lignage, belle pour lui donner de beaux enfants, de bonnes coutumes et riche; les enfants princiers seront élevés par des nourrices et des précepteurs possédant eux aussi les qualités morales et physiques nécessaires à l'exercice de leur office, capables de leur inculquer les vertus paternelles, d'apprendre à lire et à écrire aux jeunes princes, à lire seulement aux princesses ("*en manera que lean bien cartas, et sepan rezar en sus salterios*"). Le savoir doit permettre au prince héritier lorsqu'il montera sur le trône de comprendre les choses "*de raiz*" et surtout d'éviter ainsi d'avoir recours à des membres de son entourage plus instruits des choses de gouvernement, susceptibles par conséquent de chercher à lui ôter le pouvoir.

Il s'ensuit que tout l'environnement de la famille royale devra être choisi avec soin, parmi des gens de bonnes coutumes et manières, donc parmi la noblesse, "*de buen linage et bien costumbrados, et sin mala saña et de buen seso*"[22]. Mais, selon *Las Partidas*, les offices de cour ne doivent pas être confiés à n'importe quel noble. Les *criados* ne doivent être ni très pauvres, ni vils, car alors ils seraient cupides, ignorants des choses bonnes et envieux; ils ne seront pas non plus très nobles ni très puissants car alors ils dédaigneront leur service quotidien et pourront être tentés d'agir contre le roi. Les offices qui s'exercent dans l'entourage immédiat du monarque doivent donc être confiés à des hommes moyens, "*de buen lugar, leales, de buen seso... e que hayan algo*", car possédant quelque bien ils ne seront pas tentés de commettre de mauvaises actions contre leur souverain et ne seront pas assez puissants pour oser se soulever contre lui. Malgré tout, les

---

[20] *Ibid.*, Título V, Ley II.

[21] Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CXVI: *Prosistas castellanos del siglo XV*, Madrid, 1959, p. 9.

[22] *Segunda Partida*, Título VII, Ley IV.

grands offices ne peuvent être donnés qu'à de grands aristocrates afin que "*el rey sea mas noblemente servido, et su corte mas honrada por ellos*"[23].

La domesticité constituée par la noblesse et composant donc le corps du royaume, est divisée en deux catégories: les officiers qui servent dans la maison du roi et ceux qui servent à l'extérieur de cette maison. Les premiers sont comparés aux membres internes, qu'on ne voit pas, et les seconds aux membres externes qui gardent et protègent cette maison à l'extérieur. Tous doivent obéir et servir la tête qu'est le monarque et gouverner et protéger le corps qu'est le royaume. Encore une fois, nous retrouvons le roi et ceux qui le servent assimilés au corps humain, le souverain en étant toujours la tête "*que es sobre todo el cuerpo el mas noble lugar*"[24].

Bien entendu, c'est à des officiers des appartements du roi qu'est exigé le plus grand nombre de qualités; ces membres internes, à leur tour, se divisent en deux catégories: ceux qui oeuvrent pour le roi personnellement et ceux qui aident au gouvernement et au soutien du royaume. Des premiers, le chapelain est le plus important, en tant que médiateur entre Dieu et le roi pour le spirituel. Il doit être choisi parmi les plus honorables et les plus grands prélats du royaume. Il intervient lors des événements importants et officie lors des grandes fêtes. Outre la loyauté, le bon sens, il doit posséder une grande culture, être de bonne vie, propre et de bonnes coutumes et enfin connaître l'usage de l'église, ce qui, en passant, peut signifier que ce n'était pas le cas de tous les ecclésiastiques. Le chancelier occupe le second rang parmi les grands offices, il est le médiateur entre le roi et les hommes quant au temporel. Aux qualités déjà décrites, il doit ajouter une très bonne mémoire et savoir lire et écrire aussi bien en latin qu'en castillan. Quant aux conseillers royaux, ils doivent tous être amis du roi, afin de n'oeuvrer que pour son bien, de bon sens et compétents. Les notaires, qui enregistrent les privilèges et écrivent les lettres sur ordre du roi ou du chancelier, auront les mêmes qualités, de même que les secrétaires.

Les médecins attachés à la personne du roi, chargés de lutter contre les maladies qui pourraient le toucher, doivent avant tout veiller à lui prescrire un régime de vie raisonnable afin qu'il ne tombe pas malade. Lourde responsabilité qui exige non seulement qu'ils connaissent parfaitement leur art mais aussi qu'ils possèdent une bonne expérience[25]. Ces qualités leur donnent une grande importance au sein de la cour, importance que les

---

[23] *Ibid.*, Título IX, Ley II.

[24] *Ibid.*, Título IX, Ley I.

[25] Cf. Marcelino Amasuno Sarraga, *Alfonso Chirino, un médico de monarcas castellanos*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1993.

écrivains espagnols n'hésiteront pas à tourner en dérision plus tard, au Siècle d'Or. Seuls les officiers préparant et servant les mets et les boissons du roi "*non tienen menor lugar que los otros que desuso diximos quanto para guardar su vida et su salud*"[26]. Le poison est encore l'un des meilleurs moyens pour un clan rival de se débarrasser du roi. Cuisiniers, *reposteros* (officiers chargés de veiller sur les objets et vaisselle de valeur, responsables également du fruit, du sel, des couteaux et "quelques autres choses à manger"), *camareros* (gardiens de la chambre du roi, les plus proches de lui dans l'intimité, responsables de son linge de corps, des coffres et des écrits), doivent être de belle prestance et très propres. S'ils doivent être également de bon lignage et de bon entendement, les autres membres de la cour, les *ricoshomes*, qui servent à l'extérieur de la maison royale doivent être surtout des domestiques accomplis, sains, forts, de belle prestance car "*son puestos para fermosear su corte et su regno*"[27].

Comment peut-on reconnaître dans leur comportement les qualités morales que sont censés posséder le monarque, avant tout, et ceux qui le servent? Quels gestes, quelles pratiques particuliers montrent-ils qui est le roi? L'apparence physique, la prestance, l'habillement, le maintien et, nous l'avons vu, la tenue à table et le cérémonial observé autour de cette dernière lorsque le roi se substante. C'est à ce point de *Las Partidas* que l'on voit apparaître des règles de comportement qui seront complétées et développées dans les textes d'étiquette ultérieurs, règles inspirées de "*los sabios antiguos, que pararon mientes en todas las cosas*"[28].

Le roi, dit la *Segunda Partida*, doit non seulement se conduire vertueusement, il doit encore avoir une attitude parfaite puisqu'il est exposé quotidiennement aux regards de tous pour qui il est un modèle. Il doit être de très belle prestance, aussi bien lorsqu'il marche que lorsqu'il se tient debout, qu'il est assis ou à cheval (la façon dont il doit chevaucher varie selon le lieu où il se trouve, "*lo non debe facer por la villa mucho apriesa, nin en camino muy de vagar*") ou bien encore à table, lorsqu'il mange, ou boit ou parle, ou même lorsqu'il est couché; là encore il ne doit être ni trop replié sur lui-même, ni trop étalé en travers de son lit car ce serait montrer qu'il ne sait que faire de ses membres. C'est en fait une maîtrise de soi parfaite qui est exigée du souverain.

Nous voyons apparaître un personnage qui, s'il respecte les prescriptions de *Las Partidas* à la lettre, n'a plus rien d'humain, ne devant marcher

---

[26] *Segunda Partida*, Título IX, Ley XI.

[27] *Ibid.*, Título IX, Ley VI.

[28] *Ibid.*, Título V, Ley IV.

ni trop rapidement ni trop lentement, ne devant rester debout qu'à l'église et dans des circonstances exceptionnelles, ne pouvant demeurer trop longtemps dans un même lieu mais en même temps ne pas se déplacer trop souvent, ne se tenant bien entendu ni trop droit ni trop courbé. Mais c'est surtout lorsqu'il est à table que le souverain est le point de mire à la fois de ceux qui lui témoignent admiration et obéissance et des envieux, c'est donc là qu'il doit particulièrement surveiller ses gestes, ne manger ni trop vite ni trop lentement, ne pas trop remuer la bouche, la tête et les mains lorsqu'il parle "*que son miembros que mueven mucho los homes quando fablan, et por ende ha de guardar que lo que quisiere decir que mas lo muestre por palabras que por señales*"[29]. La modération est donc la règle d'or de la vie du monarque: tous ses actes consistent à ne faire les choses ni trop ni trop peu: "*nin catando nin usando de las cosas mas de lo que cumple à su natura et pertenesce à su estado*".

Tout autant que les vertus morales, ces préceptes de vie ont une incidence sur la santé du monarque. C'est la raison pour laquelle la tenue à table et la façon de manger tiennent une place importante dans l'éducation des jeunes princes, et ceci pour trois raisons: "*la primera porque del comer et del beber les viniese pro; la segunda por escusallos del daño que les podrie venir quando los ficiesen comer o beber ademas; la tercera por costumbrarlos à seer limpios et apuestos*"[30]. Dès leur naissance, donc, les infants seront confiés à des nourrices de bon lignage, d'élégante prestance, de bonnes moeurs et belles si possible, car alors les enfants les aimeront, éprouveront du plaisir à leur vue et se laisseront plus facilement nourrir. Puis, devenus *infantes*, ("*mozo menor de siete años, ques sin pecados et sin manciella*") on insistera sur leur comportement à table et surtout sur la façon dont ils doivent porter la nourriture à leur bouche, en ingurgitant de petites bouchées, ils éviteront non seulement que ne leur vienne grand mal mais ils montreront encore de quel lignage ils sont issus, la place qu'ils ont à tenir et l'exemple qu'ils doivent donner à tous. Manger gloutonnement rapproche de l'état bestial; manger rapidement empêche de mastiquer les aliments qui se transforment alors en humeurs mauvaises qui provoquent les maladies. Inspirées des Anciens toutes ces idées seront encore en vigueur chez les médecins du XVIe siècle. Comme ces derniers, la *Segunda Partida* insiste aussi sur le bon usage du vin qui, consommé avec démesure, est cause de tous les maux, "*enciende la sangre de guisa que por fuerza han de seer sañudos et mal mandados*"[31]. Le plus grand danger dans l'excès de consom-

---

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*, Título VII, Ley V.

mation du vin c'est qu'il peut rendre insensé, il est le démon qui peut faire perdre au roi son pouvoir et son royaume en lui faisant perdre la raison.

Une belle prestance, des gestes élégants, ne suffisent pas, "*vestiduras facen mucho conoscer à los homes por nobles o por viles*"[32]. Le roi doit donc être vêtu le plus somptueusement possible, d'abord en tant que représentant de Dieu sur la terre, ensuite pour que les hommes le reconnaissent et cherchent à le servir, à l'honorer et puissent aussi lui demander quelque grâce. Nul ne peut chercher à l'égaler car ce serait montrer des velléités de prendre une place qui est unique; celui qui s'y risquerait devrait perdre la vie et ses biens. Quelques quatre siècles plus tard, Philippe III, lorsqu'il se rend à des fêtes, marche sous un dais et "personne d'autre ne peut faire de même, ni même s'abriter sous un parasol, ni aucune chose de soie", rapporte un voyageur portugais[33].

Pour ce qui est de l'habillement des *caballeros*, le texte se contente d'évoquer la coutume des anciens selon laquelle les jeunes devaient porter des vêtements de couleurs vives, sensées leur apporter joie et courage, et non pas grises ou brune qui rendent triste. De la tenue des nobles en charge d'offices il n'est pas question. Ce sont les qualités et les attributions de ceux qui approchent le roi de très près dans le privé et lors de cérémonies officielles qui sont exposées. L'adresse exigée de ceux qui touchent à la table du roi est l'une des rares allusions aux rites en vigueur, rites qui ne sont pas décrits dans *Las Partidas*; c'est du souverain idéal, médiateur entre Dieu et les hommes, dont traite ce texte: il doit être vertueux, de belle apparence, servi par des officiers dignes de s'approcher de lui par leur naissance et par leurs qualités. Nous allons voir qu'il en va tout autrement dans le texte composé par Gonzalo Fernández de Oviedo qui, sans oublier les vertus que doivent posséder le roi et son entourage, décrit surtout les nombreux offices participant du cérémonial qui préside à la vie de la cour et est destiné avant tout à montrer la "supériorité du roi sur tous".

Le *Libro de la Camara Real del prinçipe D. Juan e officios de su casa e serviçio ordinario*: la mise en place de l'étiquette

Comme toutes les cours européennes du Moyen-Age, la cour des Rois

---

[31] *Ibid.*, Título VII, Ley VI.

[32] *Ibid.*, Título V, Ley V.

[33] Tome Pinheiro da Veiga, *Fastiginia, vida cotidiana en la corte de Valladolid*, Valladolid, Ambito, 1989, p. 124.

Catholiques est itinérante. A part quelques forteresses, les souverains, en effet, ne possèdent pas de palais; lors de leurs déplacements, ils résident dans des couvents dont une aile est réservée à la suite royale, en général fort nombreuse, ou sont reçus dans de grandes familles qui engloutissent souvent une bonne partie de leurs biens pour accueillir les monarques avec tout le faste voulu. Les membres de la cour sont eux logés "chez l'habitant", après que certains officiers, les *aposentadores*, aient présenté à la municipalité une cédule royale l'avisant de la venue de sa majesté.

Où qu'elle se trouve, la maison du prince, comme celles du roi et de la reine, est en fait un petit état dont les frontières sont gardées par de nombreux portiers (de salle, de chaîne...) accompagnés d'arbalétriers. Outre le prince, continuellement entouré de dix *caballeros*, cinq "anciens" et cinq "jeunes hommes", "*nobles todos ellos*" occupant souvent en même temps des offices (camériers, écuyers, tranchants...), et sans oublier les vingt quatre pages, "*hijos de los grandes e principales cavalleros de aquestos rreynos*"[34] (la plupart aînés de familles titrées), la société palatine se compose d'officiers de haut rang (gouverneur, grand majordome, grand camérier, grand officier tranchant, grand échanson, grand argentier, grand dépensier, grand écuyer, grand veneur...), tous issus de l'aristocratie. Les autres officiers, assistant les "grands...", gentilshommes de la chambre, officiers de cuisine, d'office, de la dépense, *veedores* (officiers de bouche chargés de contrôler les achats), écuyers, maîtres d'armes, nobles eux aussi, assurent ce que l'auteur appelle les *offiçios menores*. Tous ces postes, dit Fernandez de Oviedo sont très honorables et de grande confiance, précisant que la maison du prince "*fue muy colmada de generosos e de muchos offiçiales de limpia sangre, hijos dalgo*"[35], et ajoutant que dans le passé, en Espagne, aucun prince n'avait été servi par tant et de tels héritiers. A ces grands personnages, il convient d'ajouter tout un monde composé d'aumôniers, de médecins, d'artisans, de musiciens et ménestrels, sans oublier les petits métiers (lavandières, balayeurs, *pinches* —marmitons—...). Les habitants du palais, du roi au plus humble des garçons de cuisine, constituent une hiérarchie descendante dans laquelle le rôle de chacun est fixé dans des limites qu'il ne semble pas pouvoir dépasser.

Nous avons déjà vu que les critiques ne manquèrent pas de s'élever contre le luxe et l'ostentation régnant à la cour des Rois Catholiques. Au XVIe siècle, l'ambassadeur vénitien Quirini se rappelait encore que, sous

---

[34] Gonzalo Fernández de Oviedo, *Libro de la Camara Real del Prinçipe Don Juan e offiçios de su casa e serviçio ordinario*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos españoles, Madrid, 1870, p. 18.

[35] *Ibid.*, p. 21.

le règne d'Isabelle et de Ferdinand, beaucoup de nobles tenaient "*gran mesa y se hacen servir con tantas ceremonias y reverencias como si cada uno fuera un rey*"[36].

C'est bien de cette "cérémonie" qu'il s'agit dans le texte mis au point par Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés qui, très jeune, fut l'un des proches du prince Jean. Mais après quarante années, il ne se souvient bien, dit-il, que des offices concernant les appartements du prince et leurs alentours immédiats, où il eut l'honneur de servir, aussi s'y attarde-t-il plus volontiers.

Le nombre de *criados* de tout rang rencontrés dans la maison du prince est étonnant; dans ses appartements privés, trente offices au moins, chacun ayant évidemment plusieurs titulaires, sont exercés quotidiennement. Il était encore prévu d'accroître ce nombre lorsque l'héritier des Rois catholiques, s'il avait vécu, aurait accédé au trône.

Tous ces offices sont bien entendu exercés par des hommes possédant *buena sangre*, une noblesse naturelle et une expérience sans faille. Mais les offices réalisés quotidiennement en présence du prince exigent plus encore de ceux qui les remplissent: aux nombreuses vertus et bonnes coutumes demandées, doit s'ajouter une discrétion à toute épreuve. Avant d'observer la mise en scène qui préside à l'exercice de ces offices, voyons quelles sont les particularités des principaux d'entre eux.

Le premier de tous est celui de grand majordome (*mayordomo mayor*) qui a préséance sur tous les offices sauf ceux de grand écuyer, grand veneur et grand argentier. Il appartient toujours à un personnage illustre, ici le grand commandeur de Castille, don Gutierre de Cárdenas. Ce dernier a immédiatement sous ses ordres plusieurs majordomes, chargés de surveiller les dépenses effectuées pour la table de son altesse et les rations et frais ordinaires de la maison. Le dépensier (*despensero*) et le contrôleur (*veedor*) leur rendent donc compte journellement des achats de bouche. Parmi les officiers de la table du prince, le maître d'hôtel (*maestresala*), l'échanson (*copero*) et l'officier tranchant (*trinchante*) ont un rôle primordial. Le premier sert par semaine, il préside à la mise en place de la table, au transport des mets depuis la cuisine, surveille les pages et peut les punir en cas de besoin. C'est encore lui qui, à la fin du repas, remet un petit morceau du pain restant à chaque médecin de son altesse "*por que ademas de ser asi la costumbre, vean e prueven si el pan es el que deve ser para su*

---

[36] José García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal, desde los tiempos mas remotos, hasta fines del siglo XVI*, compilation, traduction, prologue et note par..., Madrid, Aguilar, 1952, p. 621.

alteza, e lo digan e prouevan despues"[37]. L'échanson est responsable de la coupe et de la cave du prince; il a sous ses ordres des valets (*mozos*) qui entretiennent et apportent coupes, jarres, tasses et vases d'argent destinés au buffet. Il doit, outre les indispensables qualités de lignage, loyauté, propreté, raffinement, connaître non seulement les vins de qualité mais aussi les meilleures eaux qui se puissent trouver dans la province où réside la cour. Fernández de Oviedo ne s'attarde pas sur l'office d'officier tranchant, qui sert lui aussi par semaine, mais nous en connaissons la pratique grâce à l'ouvrage très détaillé rédigé en 1423 par Enrique de Villena (apparenté aux familles royales de Castille et d'Aragon), *El arte cisoria*.

D'autres gentilshommes évoluent encore dans les appartements princiers, ce sont des officiers chargés de la mise en place du décor: les officiers d'estrades et de table (*reposteros de estrados et mesa*) et les officiers de l'argenterie (*reposteros de plata*). Les premiers ont fort à faire car nous sommes à une époque où, sauf en Catalogne semble-t-il, il n'existe pas encore, même dans les palais, de salle à manger proprement dite; ils doivent donc chaque jour apporter et installer dans la pièce où le prince va manger les tapisseries, tapis et coussins qui serviront à recouvrir et à orner l'estrade sur laquelle sera placée la table et le dais et les reporter à ceux qui en ont la garde à la fin du repas. Ils font de même lors des fêtes, garnissant les estrades et les fenêtres depuis lesquelles les personnes royales regardent tournois, courses de taureaux et autres fêtes ou funérailles... Les seconds sont responsables des pièces d'argenterie destinées au buffet et veillent à ce que tous les mets, remis par les pages et les fruits apportés par des valets de la dépense (*mozos de despensa*) parviennent en bon état sur la crédence où leurs lieutenants prépareront ce qui doit être présenté sur la table princière. Ces lieutenants sont eux-mêmes aidés par des valets qui, ce qui peut paraître étonnant vu la proximité de la table princière, lavent les plats et les écuelles tout près du buffet, avec un chaudron d'eau chaude et un autre d'eau froide "*e el uno lava los platos e escudillas que se engrassan e conviene lavar, e el otro con su paño limpio los enxuga e los da al theniente de rreppostero que los pone en el aparador*"[38]. Parmi les privilèges attachés à leur office, les officiers de l'argenterie reçoivent tout ce qui reste des mets du prince.

Il ne semble pas par contre que le grand cuisinier (*cozinero mayor*) dont le poste est pourtant de grande responsabilité, soit issu de la noblesse; on n'exige de lui que l'excellence de son art et qu'il soit de grande confiance: la cour étant à l'époque itinérante, nous l'avons vu, il faut dès son arrivée

---

[37] Gonzalo Fernández de Oviedo, *op. cit.*, p. 105.

[38] *Ibid.*, p. 80.

dans une nouvelle résidence trouver l'endroit idéal pour y installer les cuisines, on y fait alors des portes pleines jusqu'à la moitié et grillagées dans la partie haute, avec de bonnes serrures dont les clés sont remises au maître queux.

Les autres grands offices concernent la chambre du prince et des personnages qui vivent quotidiennement dans son intimité. L'office de grand camérier (*camarero mayor*) "*grande es e delos mejores e delos mas preheminentes offiçios de la casa rreal, asi en honor como en provechos*"[39]. De sang noble, il doit être pourvu de toutes les vertus puisqu'il est constamment en présence du prince et assume en même temps le rôle de conseiller secret. C'est pourquoi "*la eleçion del qual deve mucho mirar el rrey, para que sirva a su primogenito, e que de sus costumbres, habilidad e consciençia se tenga en conçepto e espiriençia que se deve tener*". En effet, commente l'auteur, il est d'autant plus important de bien choisir le grand camérier des enfants royaux que les conversations qu'il pourrait avoir avec eux "*se tresladan e imprimen en los que han de ser doctrinados e enseñados desde su pueriçia*"[40]. Mais il n'est pas seul à évoluer dans l'entourage immédiat de l'héritier royal, il est assisté de camériers chargés du linge de corps du prince (chemises, serviettes de toilette, mouchoirs et coiffes de nuit, faites de filets de soie) ayant eux-mêmes sous leurs ordres des valets de chambre (*mozos de camara*) et des valets d'armes (*mozos de camara de las armas*), qui entretiennent et apportent l'épée et la dague du prince, posées au pied de son lit pendant la nuit. Les officiers de la chambre (*reposteros de camara*), gardiens de la porte de la chambre, ne sortent que le temps pour les camériers et leurs aides de procéder à la toilette et à l'habillement du prince. Un autre valet, appelé *mozo del baçin*, a pour occupation principale d'apporter et de rapporter, caché sous sa pèlerine, le bassin du cabinet privé, vase en argent "*en quel Prinçipe se sentava, para lo que no se puede escusar*" et que l'on appelle "*el oculto*". Sans oublier le barbier et le bottier (dont il n'est pas précisé non plus qu'ils doivent être de *limpia sangre*) qui fréquentent quotidiennement la chambre princière, le second amusant souvent son seigneur en lui racontant quelques facéties et choses ridicules, un nombre impressionnant de serviteurs de toutes classes se tient donc en permanence dans les appartements du prince Jean, du lever au coucher de celui-ci et les gestes de chacun d'eux sont, si l'on en croit Fernández de Oviedo, soigneusement codifiés jusque dans le moindre détail. Il ne semble pas, par exemple, que l'on puisse changer l'ordre

---

[39] *Ibid.*, p. 14.

[40] *Ibid.*, pp. 14-15.

d'intervention de deux officiers; dès l'heure prévue pour le lever de son altesse, le camérier quitte son appartement pour aller le vêtir, accompagné de l'un des valets d'armes qui attend que le premier ait commencé à habiller le prince pour prendre l'épée et la dague qui, nous l'avons vu, sont au pied du lit royal pendant la nuit, et les remettre dans les appartements. Pendant ce temps, les officiers de la chambre relèvent les *monteros de Espinosa* qui ont monté la garde pendant la nuit à l'extérieur de la chambre et ne partent qu'après avoir entendu le prince parler avec son camérier. Comme la crainte du poison que nous retrouvons dans la cérémonie de la *salva*, qui consiste à faire goûter tous les mets et boissons, ou simplement poser les lèvres, sur tout ce que les personnes royales consomment ou touchent, par les différents serviteurs concernés. On peut voir dans cette précaution la peur d'un attentat contre l'héritier de la couronne. Une fois la chemise de nuit de celui-ci, enveloppée dans une serviette, remise par le camérier au valet du bassin qui attend à la porte pour la déposer dans le cabinet privé après avoir écrasé la bougie, les officiers de la chambre entrent "*en cuerpo e sin bonetes e sin pantuflos*" ainsi que les officiers du lit qui vont monter la garde à l'intérieur, sans quitter leurs capes. Dehors attendent également le barbier et le bottier. Deux valets de chambre doivent assister celui-ci, se tenant, agenouillés, de chaque côté de la chaise pour la maintenir lorsqu'il chausse son altesse. Jusqu'à ce moment, nul ne peut entrer, pas même un grand ni autre seigneur familier. Cette étiquette, déjà bien compliquée, se renforce évidemment lorsque le prince apparaît en public; c'est donc surtout dans le rite de la table que le cérémonial revêt toute sa complexité et tout son lustre, aussi bien dans sa présentation que dans l'agencement du service.

Sauf lorsque le prince mange seul dans son cabinet privé, auquel cas son camérier fait office à la fois de maître d'hôtel, de tranchant et d'échanson, on demeure ébahi devant les nombreux gestes accomplis par tous les officiers de la table avant le repas et au cours de celui-ci et que l'auteur du *Libro de la camara...* nous rapporte avec un grand luxe de détails allant jusqu'à préciser comment l'officier de table doit présenter les assiettes "*con una tovalla de manjar atada al siniestro brazo ençima del codo, que sobre e cuelgue della dos palmos e lo demas dé la buelta sobre el ombro derecho, lo recoja con la mano derecha...*"[41]. Un autre exemple, voici comment l'échanson doit procéder lorsque le prince manifeste le désir de boire: le maître d'hôtel va chercher la coupe princière (placée par les valets d'office sur une crédence) en compagnie de l'officier chargé de la porter et

---

[41] *Ibid.*, p. 81.

de la donner à son altesse. Revêtu de sa cape et ayant ceint son épée, l'échanson le suit portant la tasse dans laquelle il a pratiqué l'essai (*salva*); arrivé à la table et après une première révérence, il remet la tasse à l'officier qui tient la coupe, en ôte le dessus et, fléchissant le genou droit, le tient à bout de bras pendant que son altesse se désaltère et jusqu'à ce qu'elle ait terminé; l'officier se retournant alors, lui remet la coupe vide et l'échanson se relève, recouvre la coupe, la prend dans sa main droite, et, de la gauche, reçoit la tasse ayant servi à l'essai, fait une révérence du pied gauche, calmement est-il précisé, et rapporte la coupe à la crédence, précédé d'un arbalétrier, lui-même précédé d'un page, et rend la coupe à l'un des valets avant de regagner sa place près de la table, attendant que le prince ait de nouveau soif... Cette scène se répète, au moins aussi compliquée, à chaque service. A la lecture de ce texte, il va de soi que l'héritier des Rois Catholiques ne devait jouir d'aucun moment d'intimité ou de détente, mais on est en droit de penser que dans la réalité les choses se passaient un peu différemment. Mais nous sommes ici en présence d'un ouvrage destiné à servir de règlement, son auteur ne peut donc évoquer l'ambiance qui régnait peut-être dans la maison d'un jeune prince entouré de pages et de jeunes nobles avec lesquels il avait été élevé. Des témoignages montreront plus tard qu'en ce qui concerne Charles Quint et sa cour, les préceptes de l'étiquette furent parfois oubliés.

Comme *Las Siete partidas* visaient avant tout à montrer les qualités morales du roi, qualités justifiant son rôle de lieutenant de Dieu sur terre, *El libro de la camara...* cherche, quelque cinquante années après la mort du prince Jean, à démontrer la richesse et le faste de la cour des Rois Catholiques, illustrant leur puissance grâce à une étiquette digne d'être prise comme modèle par les Habsbourg. Les premières furent sans nul doute un instrument du pouvoir royal; l'auteur du second s'en inspira pour exposer les qualités morales exigées du personnel palatin.

L'existence d'ouvrages intermédiaires du même style permettrait d'observer une possible évolution de la cour, de ses rites, de voir comment, en codifiant tous les actes de la vie quotidienne, en faisant des nobles ses *criados*, le pouvoir royal se trouva peu à peu renforcé. Parachevant l'unification politique entreprise par leurs prédécesseurs, Isabelle et Ferdinand, comme le feront plus tard les Habsbourg, confièrent à la noblesse la plupart des offices du palais, la haute aristocratie se voyant confier ceux touchant à la personne des souverains. Ce fut pour eux un moyen de dominer, surveiller (et entretenir...) une catégorie sociale avide de pouvoir mais très sensible aux honneurs. L'étiquette fastueuse et complexe permit encore au roi de montrer son autorité, sa force, sa richesse (réelle ou non) aux puissances rivales, la France, l'Angleterre, le Pape.

Ce désir de la monarchie espagnole "d'éblouir, car elle est dépositaire

de l'autorité divine sur terre"[42], amènera Charles Quint à délaisser l'étiquette décrite dans l'ouvrage de Fernández de Oviedo qu'il avait pensé adopter pour son héritier, pour celle, plus compliquée encore, plus fastueuse, plus solennelle, de la maison de Bourgogne, codifiée sous Philippe le Bon.

De toutes les lois proposées par la *Segunda Partida*, des souvenirs de Gonzalo Fernández de Oviedo du temps de la cour des Rois Catholiques, comme de l'*Arte Cisoria* ou encore du traité culinaire de Ruperto de Nola, il ressort que le roi doit aimer et honorer ses *criados* qui le servent avec loyauté et désintéressement car alors ils le serviront mieux encore.

La *Segunda Partida* ne met pas en scène les règles de l'étiquette de cour, mais elle indique déjà les vertus, les devoirs moraux et aussi les droits aussi bien du souverain que de ceux qui l'entourent. Les critères présidant au choix de ces derniers demeurent les mêmes dans tous les textes ultérieurs qui, en même temps, codifient la place et le rôle joué par chacun des membres de la maison royale. Alors qu'ils donnent aux *letrados* (issus des classes moyennes, versés en droit) les principaux postes de l'administration royale, les rois de Castille de la fin du Moyen Age assujettissent la haute noblesse en lui donnant les rôles honorifiques d'un cérémonial destiné à démontrer leur puissance. L'étiquette peut alors être vue comme une sorte d'échange entre le souverain et l'aristocratie, un service grandiose à lui rendu par cette dernière en rehaussant la magnificence de sa cour aux yeux des étrangers, le roi, pour sa part, élevant et donnant des terres à ceux qui pratiquent ce service avec une loyauté sans faille, ceux qui ne remplissent pas bien leur office, s'exposant au moins à l'exil et à la perte de leurs biens...

---

[42] H. del Pulgar, *Letras*, éd. J. Dominguez Bordona, Madrid, 1929, cité par J. Pérez, *op. cit.*, p. 130.

APROXIMACIÓN AL DISCURSO POLÍTICO DE ALGUNAS FUENTES NÓRDICAS

NELLY EGGER DE IÖLSTER

Con el fin de buscar una interpretación del discurso político puesto de manifiesto en algunas obras nórdicas y de trazar los objetivos perseguidos por sus autores, las hemos analizado con miras al papel que en ellas cabe al rey. Para la búsqueda propuesta fueron seleccionadas las siguientes fuentes:

1. Un código de leyes vigente en el oeste de Noruega, de título *Gulatingslov*;
2. algunos capítulos de la *Saga de los Reyes* o *Heimskringla* de Snorre Sturlasson;
3. un *speculum regale* noruego del siglo XIII;
4. un breve cuento islandés.

El material, diverso por su contenido y objetivos, tiene en común el haber sido redactado durante el siglo XIII, probablemente hacia mediados del mismo, coincidiendo con el momento del mayor esplendor de la producción literaria nórdica. Al efectuar el análisis pormenorizado de cada una, ubicaremos a nuestras fuentes con más precisión.

Importa tener presente —en relación con la época en que estas obras fueron compuestas— que, a mediados del siglo XIII, la monarquía en Noruega se encontraba en una etapa de franco afianzamiento iniciada a finales del siglo XII, tras un largo período de luchas internas que enfrentaron la realeza con la Iglesia y los grandes del país. Este hecho indudablemente influyó en la mentalidad contemporánea y enfatizó las manifestaciones a favor de la monarquía que observaremos en nuestras fuentes. Para su mejor comprensión es conveniente tener en cuenta también el contexto del pensamiento europeo continental contemporáneo.

Debido a la peculiaridad del mundo escandinavo en relación con esa Europa continental contemporánea, hay que tener presente que la introducción de la palabra escrita en Escandinavia fue tardía, a partir de su

conversión al cristianismo alrededor del año 1000. Hasta entonces, la transmisión oral se había encargado de conservar el recuerdo de los hechos pasados, de las disposiciones legales y de todos los conocimientos necesarios para el conjunto de la sociedad. Este hecho ha influido sobre las obras que aquí se analizarán, especialmente cuando éstas recogen noticias del período anterior a la difusión de la escritura.

El papel descollante como transmisores de las tradiciones que ocuparon, en la cultura nórdica, los islandeses quizás puede explicarse como consecuencia de las características del poblamiento de Islandia, llevado a cabo principalmente por familias aristocráticas procedentes del oeste de Noruega, a menudo emparentadas con los grandes linajes de su tierra de origen. La pormenorizada enumeración de la genealogía de los personajes que pueblan las sagas islandesas permite afirmar que la sociedad de la isla se esforzó por conservar vivo el recuerdo de sus orígenes y hazañas, como forma inconsciente de preservar los sentimientos colectivos de identidad de sus miembros para consigo mismos. Parece verosímil que este hecho contribuyó al florecimiento de la tradición oral primero y luego a la fijación escrita del extraordinario y original género literario de las sagas. Sólo en parte pertenecen a dicho género las fuentes que analizaremos, pero todas son fruto de las corrientes intelectuales resultantes de la difusión de la palabra escrita a partir de la cristianización del mundo nórdico.

Se analizarán en primer lugar las referencias a la persona del rey contenidas en el *Gulatingslov*[1] por ser la obra que contiene más cantidad de material antiguo que las restantes. Se trata de un código legal que tuvo vigencia desde tiempos remotos en los distritos del oeste de Noruega, mientras las restantes regiones del país se rigieron por códigos similares propios. El desarrollo de estos instrumentos jurídico-legales fue el resultado de una ampliación de la jurisdicción de las asambleas locales y luego regionales que tradicionalmente reunían a la población en lugares y fechas preestablecidos. Dichas asambleas o *thing* fueron una prolongación de las antiguas asambleas germánicas. Es probable que, originalmente, congregasen en determinados momentos del año y no lejos de la residencia del jefe local a todos los hombres libres de un distrito. En los *thing* se conjugaron la función legislativa con la administración de justicia y la celebración del culto y los sacrificios. En su transcurso seguramente también eran analizados los temas referidos a la defensa común que interesaban por igual a todos los participantes. A medida que se amplió el espacio de poder de los grandes —cabezas de los linajes que dominaron el terreno político con anterioridad

---

[1] *Gulatingslovi*, umsett fraa gamalnorsk av Knut Robberstad, Oslo, Det Norske Samlaget, 1969.

al afianzamiento de la monarquía— a las asambleas locales se sumaron las regionales. Es probable que a éstas, por razones de distancia y de número, ya no hayan concurrido todos los hombres libres, quedando convertidas en asambleas de representantes[2]. Este fenómeno acompañó la creciente diferenciación social producida en Escandinavia con el paso del tiempo. En vista de la ausencia en la región de testimonios escritos hasta pasado el milenio, parece lícito hacer estas afirmaciones sobre la base de las numerosas y minuciosas descripciones del funcionamiento de los *thing* contenidas en las sagas islandesas.

Para tratar de establecer la antigüedad de las disposiciones contenidas en *Gulatingslov* conviene recordar que, cuando en el año 930 los habitantes de Islandia se organizaron y establecieron el *Althing* como institución legislativa y judicial suprema, utilizaron como modelo las leyes vigentes en la asamblea de Gulen en el oeste de Noruega. Es decir que estas leyes eran anteriores a los reinados de Hakon el Bueno (ca. 935-960), Olaf Trygvasson (990-1000) y Olaf Haraldsson (1015-1030), todos ellos legisladores a juzgar por testimonios contenidos en la poesía escáldica, las sagas y la tradición en general. Pero éste es un tema sobre el cual volveremos. Aquí queremos destacar que —puesto que sirvieron como modelo a los islandeses durante la primera mitad del siglo X— las leyes vigentes en la asamblea de Gulen tiene lógicamente una antigüedad muy superior a dichos reinados y afirmar —haciéndonos eco de lo que sostiene J. Byock en relación con los códigos legales islandeses— que cuando se introdujo el cristianismo alrededor del año 1000, el sistema jurídico legal que servía a la sociedad en la vida cotidiana y para solucionar las eventuales diferencias y querellas, ya tenía suficiente madurez para que los capítulos dedicados al derecho cristiano se agregaran a la legislación anterior sin modificarla sustancialmente[3]. Esta afirmación se confirma al comprobar que, en el texto del *Gulatingslov*, la parte destinada a las disposiciones relacionadas específicamente con la implantación de la religión cristiana es independiente del resto del texto legal y apenas ocupa una sexta parte del total. Todo esto confirmaría que el material legal contenido en el *Gulatingslov* probablemente es de una antigüedad considerable, aunque muchas cláusulas hayan sido actualizadas y modificadas a medida que el paso del tiempo lo exigió.

Mientras la sociedad escandinava fue ágrafa, el texto de la ley vigente se recitaba ante los concurrentes a la asamblea para asegurar que los asistentes lo tuviesen presente en su forma actualizada. El autor de la

---

[2] *Ibid*, pp. 15-16.

[3] Jesse L. Byock, *Medieval Iceland, Society, Sagas and Power*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1990, pp. 20 y ss.

edición crítica de *Gulatingslov* consultada por nosotros, Knut Robberstad, sostiene que el texto de la ley fue fijado por escrito alrededor del año 1000. Según Snorre Sturlasson, fue el rey Hakon el Bueno (935-960) quien se encargó de la redacción del texto del *Gulatingslov*. De haber existido, estas versiones del código legal no han sobrevivido. K. Robberstad utilizó para su edición una copia manuscrita de alrededor de 1250, con inclusión de agregados y modificaciones registradas en otras copias del código[4].

El texto que manejamos refleja las necesidades de una sociedad esencialmente agraria, aunque no faltan secciones que reúnen disposiciones relativas al comercio, el derecho sucesorio y penal, junto a otras referidas a la defensa y un capítulo —curioso a nuestros ojos aunque seguramente no era así para los contemporáneos— dedicado a los derechos de aprovechamiento de las ballenas encalladas en las costas.

El primer capítulo de *Gulatingslov* contiene la legislación relativa a la religión cristiana. Enumera medidas referidas a libaciones obligatorias, seguramente en reemplazo de antiguos festejos paganos, al pago del diezmo, el mantenimiento de las iglesias, el ayuno del día viernes, las prohibiciones de consumir carne de caballo, de la poligamia y de ceremonias en las que se apelaba a recursos mágicos y sobrenaturales, del asesinato y la homosexualidad.

En el primer artículo de dicho capítulo aparece una invocación que, a nuestro juicio es testimonio de la supervivencia en tiempos cristianos de elementos cuyo origen se remonta a los tiempos paganos y de la función que entonces se atribuía al rey en la sociedad. El texto reza así: "La primera de nuestras leyes es que debemos inclinarnos hacia el este y rezar al santo Cristo por un año bueno y por paz, porque mantengamos cultivada nuestra tierra y feliz a nuestro rey, para que él sea nuestro amigo, nosotros los suyos y Dios amigo de todos"[5]. K. Robberstad explica este texto diciendo que el inclinarse hacia el este era la costumbre cristiana, mientras la pagana había sido inclinarse en dirección al norte, a pesar de lo cual ya durante los tiempos paganos las asambleas solían reunirse en lugares fijos orientados hacia el este. Por eso opina que estas primeras palabras del *Gulatingslov* pueden remitirnos tanto a una práctica pagana como ser una adaptación cristiana de viejas costumbres paganas. Además, señala que en el texto cristiano de la ley las palabras utilizadas en los ruegos por un año bueno y de paz (*bidhja aars ok fridhar*), están relacionadas con la costumbre pagana de ofrecer para el mismo fin sacrificios a los dioses Njord y Fröy[6].

---

[4] *Ibid.*, nº 1, pp. 9-11.

[5] *Ibid.*, p. 13.

[6] *Ibid.*, p. 304.

Nos encontramos aquí, pues, ante la cristianización de una antigua ceremonia pagana, que tendremos ocasión de observar también en la *Heimskringla* de Snorre. De hecho, en las fuentes la palabra *aars* es suplantada a menudo por la de *aaring* que se refiere a las cosechas. Ambos términos a menudo parecen ser intercambiables, de manera que rogar por un año bueno equivalía a pedir buenas cosechas, que es lo mismo que implorar por prosperidad. Estos eran requerimientos de una sociedad rural y estaban estrechamente relacionados con la idea de la paz, cuya vigencia permitía las buenas cosechas y la consiguiente prosperidad. Al efectuar el análisis de *Heimskringla* volveremos a encontrar ejemplos de la asociación de año bueno y cosechas con la persona del rey y también en esos casos nos parece estar ante una supervivencia de los remotos tiempos paganos. Régis Boyer completa este razonamiento al afirmar que la sociedad nórdica privilegió la noción conjunta de año fértil y paz convirtiéndola en prenda de la sacralidad de su rey[7], sacralidad que indudablemente se remontaba mucho más allá de la conversión del país al cristianismo.

El segundo artículo del mismo capítulo de *Gulatingslov* es una interpolación de fines del siglo XII referida a la sucesión real[8]. Establece que será heredero el hijo primogénito legítimo del rey de Noruega. En caso de impedimento, el heredero será aquel hermano suyo, hijo del mismo padre, que fuere considerado —por el arzobispo, los obispos y los hombres sabios y según la opinión juramentada del común de los hombres— el más capaz para cumplir con las leyes de Dios y del país. Esta legislación puede interpretarse fácilmente a la luz de la situación de fines del siglo XII, cuando tras la luchas civiles se sintió la urgencia por dejar asegurada, sobre bases firmes, la sucesión real. En este caso también estamos, pues, ante una interpolación tardía que refleja las necesidades de la corona hacia el final del siglo XII.

Con excepción de los dos párrafos citados, el *Gulatingslov* menciona al rey exclusivamente como beneficiario del cobro de multas impuestas por diversas faltas o como heredero de bienes que no han encontrado quien los reclame. Dichas multas generalmente deben repartirse entre el rey y el obispo.

Por lo que acabamos de apuntar, se considera que la mayor parte de la legislación contenida en el texto del *Gulatingslov* es de una antigüedad considerable, mientras que las cláusulas referidas a la sucesión real y el reparto de las multas fueron agregadas tras el afianzamiento de la

---

[7] Régis Boyer, *Les Vikings*, París, Plon, 1992, p. 307

[8] *Ibid.*, pp. 14 y 305.

monarquía y de la Iglesia y el capítulo relativo al derecho cristiano data del período que siguió a la conversión.

La larga supervivencia de las leyes emanadas de las asambleas prueba el vigor de los *thing* como institución y la importancia de su papel en el funcionamiento de la sociedad. En las sagas islandesas se encuentran innumerables testimonios referidos a los diversos aspectos de estas reuniones. Fueron tan fuertes que en Noruega —aún mucho tiempo después del establecimiento de la monarquía— los reyes se vieron obligados a atender a las opiniones y a la voluntad de la población representada en los *thing* si pretendían llevar a cabo su obra de gobierno. Tan sólo hacia fines del siglo XII y durante el XIII se fue diluyendo la autonomía legislativa de las asambleas, paralelamente con el aumento del poder real.

La versión del *Gulatingslov* consultada contiene disposiciones legales atribuidas al rey santo Olav (1015-1030) y otras debidas a modificaciones introducidas en tiempos del rey Magnus Erlingsson (1161-1184). Al analizar el discurso político de la *Heimskringla* volveremos sobre el tema de la labor legislativa adjudicada a estos y otros reyes. Baste aquí la mención de que el origen de la noción de rey legislador atribuida a San Olaf probablemente se debió a razones políticas tardías.

La *Heimskringla* o *Saga de los Reyes* del notable cronista islandés Snorre Sturlasson[9] plantea problemas más complejos que los encontrados hasta aquí con relación al discurso político. Se trata de una obra de gran extensión que reúne, a partir de un capítulo introductorio que recoge los precedentes míticos del linaje de los reyes de Noruega, sus biografías a partir de Halvdan el Negro (ca. 850) hasta Magnus Erlingsson (1161-1184).

La obra fue escrita alrededor del año 1230 por Snorre Sturlasson, político, intelectual y hombre de letras islandés, miembro de una de las principales familias de Islandia, de cuyas disputas resultó víctima en 1241. Efectuó dos viajes a Noruega donde llegó a ocupar el rango más elevado en la corte del rey Hakon Hakonarson (1217-1263). Este hecho le permitió conocer el país, el ambiente de la corte y la vida política de Noruega, como asimismo entrar en contacto con los hombres más cultos de la región, empapados de la ideología real vigente, miembros del clero y, en particular, con el obispo de la corte. Sin embargo, Sverre Bagge —quien efectuó un estudio detallado de la sociedad y la política en *Heimskringla*— sostiene que Snorre debió la mayor parte de sus conocimientos sobre los reyes noruegos al hecho de haberse educado en Islandia junto a su ayo tutor Jón Loptsson. Este, además de haber sido el hombre más poderoso de Islandia,

---

[9] Snorre Sturlasson, *Kongesagaer*, oversatt av Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip, Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1957.

era dueño de una cultura refinada y su residencia era un importante centro de estudios que incluían la historia. Además, al estar emparentado con la familia real noruega por el lado de su madre, Jón había tenido acceso a recuerdos personales de la historia de Noruega que seguramente transmitió a su discípulo[10].

Por consiguiente, Snorre tuvo a su alcance todo el material conservado hasta sus días sobre la historia de Noruega. Muchas veces se ha sostenido que compuso *Heimskringla* por encargo del rey de este país. No existen testimonios que confirmen esta hipótesis que, sin embargo, parece plausible en vista del gran interés que despertó la historia y el trabajo intelectual en general durante el siglo XIII en la corte noruega y, asimismo, puesto que el rey buscaba estrechar los contactos políticos con Islandia debido a su afán por anexar esta isla a sus posesiones[11].

Es indudable que Snorre fue un escritor excepcional. Además de *Heimskringla* compuso la *Edda* en prosa y también se le atribuye haber sido el autor de la *Saga de Egil*, una de las principales sagas noveladas islandesas. En la composición de *Heimskringla* utilizó el típico estilo que emplean las sagas, estilo que se caracteriza por ser directo y lineal, a veces casi lacónico. El autor no comenta los hechos que narra, cuya interpretación queda librada al lector. Sin embargo, el texto aporta indicios que permiten establecer juicios de valor y explicaciones de los acontecimientos relatados. Dichos indicios aparecen en forma de discursos o de conversaciones entre los personajes. Estos, evidentemente, son obra de Snorre quien, por boca de otros, formula sus propias opiniones o los juicios de su época.

Lo que antecede nos coloca frente al problema de la veracidad o no de los hechos relatados en *Heimskringla*. A partir del siglo pasado, los estudiosos están debatiendo este tema y sus conclusiones han oscilado entre la aceptación total de los acontecimientos tal como los refiere Snorre Sturlasson, hasta descartarlos completamente y negarles toda credibilidad[12]. Anne Holtsmark, la traductora de los capítulos de *Heimskringla* analizados aquí y profunda conocedora del género de las sagas en general y Sverre Bagge sostienen actualmente un punto de vista diferente al opinar que los acontecimientos propiamente dichos y su cronología probablemente se ajustan de manera bastante exacta a los hechos, mientras que los discursos

---

[10] Sverre Bagge, *Society and Politics in Snorri Sturlusson's Heimskringla*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991, p. 12.

[11] *Ibid.*, p. 20.

[12] Gwyn Jones, *A History of the Vikings*, Nueva York-Toronto, Oxford University Press, 1968, p. 10.

y conversaciones sirvieron a Snorre para expresar sus opiniones personales o para vehiculizar su mensaje político[13].

En lo que concierne a la llamativa originalidad de Snorre en comparación con los cronistas contemporáneos de Europa continental, nos permitimos citar asimismo a Sverre Bagge quien ofrece una "explicación social" de la misma. A su juicio, "...no sólo la forma particular de Snorre de describir la sociedad es resultado del carácter particular de la sociedad islandesa que le era familiar... Dicha sociedad también creó una cultura y un público para la literatura que sirvió de estímulo para el tipo de historiografía de Snorre. Aunque es imposible afirmar que dicho medio social y cultural necesariamente tenían que generar una historia como la *Heimskringla* de Snorre, no cabe ninguna duda que era más probable que estimulase la producción de ese tipo de obra que la que hubiesen producido el medio escolástico o aristocrático de la Europa feudal. La historiografía del norte tuvo el prestigio y la importancia necesarios para atraer a un talento extraordinario como Snorre que, de haber vivido en la Europa feudal contemporánea, seguramente con su habilidad hubiese abordado otros temas"[14].

También Aaron Gurevich enfatiza la originalidad de la historiografía de Snorre al declarar que "...el significado del proceso histórico no se pone de manifiesto en las sagas filosofando, sino exponiendo las hazañas de los hombres y los acontecimientos históricos. A este respecto, las sagas de los reyes y las mentes que en ellas se reflejan difieren radicalmente de la historiografía de Europa occidental del mismo período con su interpretación cristiana de la historia..."[15].

A nuestro juicio, el discurso político que se destaca en mayor medida durante la lectura de *Heimskringla* es la exaltación de la monarquía como factor unificador de la nación noruega. La circunstancia de que dicha monarquía haya sido a la vez cristiana parece ser un hecho de menor importancia que en *Heimskringla* desempeña el papel de un elemento unificador más. Hay que recordar que Snorre escribió tras el convulsionado período de luchas civiles que agitaron a Noruega durante el siglo XII. La importancia que atribuye al cristianismo no persigue un fin moralizante —como probablemente hubiese sido el caso en la Europa continental contemporánea— sino sirve para exaltar el beneficio de una religión única, a diferencia de la situación anterior en que los caudillos de los distritos

---

[13] La opinión de A. Holtsmark aparece resumida en Per Sveaas Andersen, *Samlingen av Norge og kristningen av landet, 800-1130*, Bergen-Oslo-Tromsö, Universitetsforlaget, 1977, p. 25.

[14] Sverre Bagge, *op. cit.*, p. 247.

[15] Aaron Gurevich, "Saga and History: the 'historical Conception' of Snorri Sturluson", en *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Cambridge, The University of Chicago Press, 1992, p. 113.

veneraban cada uno localmente a uno o varios dioses de su preferencia. Por todo ello es coherente que en el conjunto de las biografías reales que integran la *Heimskringla*, el lugar central lo ocupen las dos extensas biografías de los reyes Olaf Trygvasson y Olaf Haraldsson, el rey santo, ambos unificadores y cristianizadores del país.

Pero pasemos al análisis de los atributos que Snorre adjudica a los reyes en la diferentes etapas de la historia de Noruega. Esta tarea nos permite comprobar que, según el momento al que pertenece cada biografía, variaron las virtudes que se esperaban del rey. Si en un primer momento la función real principal parece haber sido la de garantizar la paz y prosperidad de la sociedad, en una segunda etapa *Heimskringla* enfatiza, sobre todo, las virtudes guerreras de los reyes y más tarde subraya su actividad legislativa como la más benéfica y aquélla por la que serían recordados. A continuación, se observarán con más detalle estos diversos aspectos que también prueban la habilidad de que da muestras Snorre para dar a cada período un carácter peculiar. En lo que sigue nos servirá de apoyo un estudio anterior efectuado sobre este tema[16].

En el primer capítulo de la *Heimskringla*, la "Saga de los Ynglings", Snorre dejó establecido el precedente que le sirvió para justificar los derechos del linaje real a la corona de Noruega sobre la base de su ascendencia mítica recibida de los Ynglings suecos a quienes atribuye haber sido descendientes de los dioses de Uppsala. En la "Saga de los Ynglings", Snorre se valió de textos escáldicos aún más que en el resto de la *Heimskringla*, en este caso fragmentos de un poema aparentemente compuesto por el escaldo Tjodolf de Kvin para el rey Harald de Hermosa Cabellera, quien llevó a cabo la primera unificación pasajera de Noruega alrededor del año 900. Este poema y el hecho que haya sido conservado —sin que entremos aquí a discutir si efectivamente refiere acontecimientos remotos o contemporáneos de los tiempos de Snorre— revistieron gran importancia para la conservación de la memoria acerca de los antepasados de los reyes de Noruega. Según observa, entre otros, Eric Bournazel[17], en las naciones germánicas fue corriente atribuir al linaje gobernante remotos antepasados que lo vinculaban con el poder desde los tiempos míticos y los hacían descender de los dioses, a modo de justificación de su posición. En la "Saga de los Ynglings", Snorre sigue a través de veinte eslabones las

---

[16] Nelly Egger de Iölster, "La imagen idealizada del rey en la *Saga de los Reyes* de Snorre Sturlasson", en *Temas medievales*, 3, 1993.

[17] Eric Bournazel, "Mémoire et parenté: le problême de la continuité dans la noblesse de l'an mil", en A.A.V.V., *Le roi de France et son royaume autour de l'an mil*, París, Picard, 1992, p. 112.

vidas de los reyes descendientes del dios Fröy, llamado también Yngve, nombre del que habría derivado el del linaje, que sucedió en Suecia a Odín. Se cree que la llegada a Suecia de Odín y de los dioses que lo acompañaron señala la incorporación de un nuevo panteón cuyas principales virtudes fueron las guerreras. Ese arribo posiblemente coincidió con el de nuevos contingentes humanos a la península escandinava, quizás durante los primeros siglos de la era cristiana. Estos dioses se diferencian de los antiguos, que eran esencialmente dioses de la fertilidad, porque con ellos ganaron en importancia las virtudes guerreras. La observación de Snorre referida a la legislación impuesta por Odín con relación a la inhumación de los muertos en túmulos en sustitución de la antigua cremación[18], admite como interpretación posible que este hecho sea una señal del paso a una sociedad cada vez más diferenciada. Es evidente que únicamente era posible inhumar en túmulos a personajes importantes, más aún si esas tumbas también albergaban un barco con ajuar.

El capítulo introductorio de *Heimskringla* se diferencia de los restantes por consistir en un registro, a veces sumamente escueto, de las vidas de los reyes del linaje de los Ynglings suecos. Para algunos autores, las noticias registradas en él son una invención de Snorre sobre la base de los cronistas que lo precedieron, que veladamente reproducen, en beneficio del linaje real noruego, las condiciones imperantes en Escandinavia durante los siglos XI y XII. Por consiguiente, su único valor residiría en echar luz sobre dichos acontecimientos, relativamente recientes[19]. Otros especialistas, en cambio —como la mitóloga H. R. Ellis Davidson— sostienen que es muy significativo el hecho de que en la "Saga de los Ynglings" nunca se omite mencionar la forma en que cada uno de los reyes encontró la muerte, pues la función de los dioses masculinos de la fertilidad era morir por la tierra y su gente[20]. Desde esta perspectiva, las biografías —que en general no son sino la crónica de las muertes de los reyes— adquieren un nuevo valor pues se trataría de muertes rituales en aras del bienestar de la población, más importantes que sus vidas. Este hecho justifica asimismo los relatos referidos a varios reyes que fueron sacrificados por haberse producido malas cosechas y hambrunas durante sus reinados pues, según Snorre los suecos siempre responsabilizaban a sus reyes del resultado de las cosechas[21]

---

[18] Snorre Sturlasson, *op. cit.*, p. 3.

[19] Peter Sawyer, "The Background of Ynglingasaga", en *Kongsmenn og krossmenn, Festskrift til Grethe Authén Blom*, Trondheim, Tapir Forlag, 1992.

[20] H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth, Penguin Books, 1964, p. 137.

[21] Snorre Sturlasson, *op. cit.*, p. 39.

y cuando éstas fracasaban, como gesto propiciatorio, era necesario sacrificar al rey sobre el altar de los dioses[22]. En vista de que las cosechas y la prosperidad con ellas asociada dependían de que reinase la paz en el país, los reyes quedaron estrechamente ligados a las ideas de paz y prosperidad. En este contexto debe entenderse no sólo el *Ynglingetal*, sino asimismo las palabras iniciales del *Gulatingslov* ya mencionadas y ciertos pasajes de *Heimskringla* que describen en términos positivos a los reyes que supieron asegurar la paz y la prosperidad de sus súbditos.

Es sabido que, bajo el cristianismo, el mantenimiento de la paz era otra de las virtudes que se esperaban de los reyes. Dicha idea tuvo sus raíces en el remoto pasado pagano y en el pensamiento aristotélico que inspiró el pensamiento político europeo continental. Una de las características de Snorre como autor es la habilidad con la que enlazó, sin desacreditar a ninguna, la ideología pagana con la cristiana que acaba por imponerse como la fe verdadera y elemento unificador del país. Lo comprobamos al leer la biografía de Hakon el Bueno (935-960), quien fue criado y bautizado en Inglaterra en la corte del rey Athelstan y que, al retornar a Noruega, presumiblemente era un cristiano devoto. Sin embargo Snorre, al referirse a ese regreso, consigna sus intentos de conversión chocaron con fuerte resistencia entre la población, viéndose obligado a seguir una política cautelosa para mantenerse en el poder, dando muestras exteriores de adhesión a las costumbres paganas, pero "...mientras fue rey de Noruega, campesinos y mercaderes disfrutaron de paz, nadie sentía amenazadas su vida o sus propiedades. Fueron años buenos en tierra firme y en el mar. El rey Hakon era excepcionalmente afable, de palabra elocuente y trato fácil. Era muy inteligente y se preocupó mucho por la legislación..."[23].

Snorre emplea términos semejantes al referirse al rey Sigurd Jorsalfar (1103-1130), cuyo apodo significa "viajero a Jerusalén". En efecto, después de la primera Cruzada, Sigurd fue el primer soberano de Europa occidental que emprendió viaje a Tierra Santa. Gracias a ello adquirió, en Noruega, una fama especial y Snorre lo exalta como el rey cristiano por excelencia que trajo desde Oriente una astilla de la Santa Cruz y fundador de numerosas iglesias en las ciudades cuyo desarrollo fomentó. Snorre resume su reinado con estas palabras: "Sigurd fue rey de Noruega durante veintisiete años... Su reinado fue bueno para la población pues reinó la paz y fueron años de buenas cosechas"[24].

---

[22] *Ibid.*, pp. 17-18.

[23] *Ibid.*, pp. 87-88.

[24] *Ibid.*, p. 632.

Pero el mantenimiento de la paz no es la única virtud que Snorre atribuye a sus reyes. Ya en la "Saga de los Ynglings" —y según parece en relación con un considerable aumento demográfico— menciona a reyes cuyas principales virtudes fueron las guerreras. Por supuesto que es imposible adjudicar una cronología siquiera aproximada a tales noticias que, sin embargo, parecen señalar el comienzo de la etapa vikinga de la historia escandinava[25]. Imposibilitados —debido a la estrechez del hábitat— para labrarse una posición en el interior de las fronteras, aquéllos que contaban con recursos y hombres suficientes organizaban expediciones de pillaje en cuyo transcurso esperaban obtener riquezas suficientes para acceder a una mejor posición social. Snorre cuenta en la "Saga de los Ynglings" que "...en aquel tiempo había muchos reyes [sería mejor llamarlos reyezuelos] que dirigían expediciones de pillaje... tanto daneses como noruegos. Muchos eran `reyes del mar', que contaban con grandes contingentes de hombres sin poseer tierras..."[26] y aclara en la "Saga de San Olaf" que "...los jefes de ejércitos vikingos, recibían el título de rey siempre que perteneciesen a un linaje real aunque no tuviesen tierras para gobernar"[27]. En este pasaje merece nuestra atención la referencia al linaje, otro respaldo al que recurre Snorre de modo constante para justificar las pretensiones de los aspirantes al poder real sobre la base de la ascendencia mítica de la estirpe.

A partir del momento en que las condiciones guerreras se destacan en la *Saga de los Reyes* como el principal mérito de los soberanos, se repiten los relatos de enfrentamientos en mar y en tierra. Es indudable que, en muchos casos, los jefes vikingos lograron los fines perseguidos y mejoraron considerablemente su situación, por ejemplo, aquéllos que —inicialmente vikingos— acabaron por convertirse en reyes de Noruega, como Olaf Trygvasson, Olaf Haraldsson, el futuro San Olaf y Harald el Cruel. No debe sorprender este cambio de perspectiva puesto de manifiesto por Snorre, pues indudablemente las virtudes guerreras fueron requisito indispensable para lograr la unificación del país. En todo caso, así lo describe el cronista, aunque la unificación en tiempo de los reyes mencionados en realidad sólo fue fragmentaria y relativamente efímera. La simultánea cristianización, sin duda, fue a la larga un elemento unificador pero sin las virtudes guerreras —acompañadas a menudo por una gran habilidad negociadora— estos reyes no hubiesen logrado imponerse. Aunque el cronista demuestra sensibilidad con relación a las condiciones sociales que brindaron un marco

---

[25] *Ibid.*, pp. 28-29, 30, etc.

[26] *Ibid.*, p. 30.

[27] *Ibid.*, p. 211.

favorable a las transformaciones que se operaron alrededor del año 1000, sin embargo reiteramos que, en la segunda mitad de la "Saga de los Ynglings" lo más conspicuo del relato son las hazañas guerreras de los reyes. Incluso en la biografía de San Olaf los episodios referidos a la santidad del rey constituyen una especie de paréntesis en la narración.

Reconocemos a los héroes guerreros y entre éstos, en primera línea, a los reyes, no sólo por sus cualidades físicas que tanto en el combate como en todas sus restantes actividades los destacan y colocan por encima del resto de los hombres, cosa por demás característica de todo el género de las sagas, incluidas las noveladas. También se nos presentan como muy generosos con sus hombres en el reparto de los botines y, llegado el caso, de cargos y funciones, y duros y hasta crueles con los adversarios cuando no logran someterlos por medio de la persuasión.

Una vez concluida, durante el siglo XI, la etapa vikinga de la historia escandinava, las virtudes guerreras de los reyes —que han ocupado el primer lugar hasta el momento en el relato de la *Saga de los Reyes*— cede el primer plano a otras cualidades, entre las que se destaca fundamentalmente la figura del rey legislador. No es que dicha condición aparezca ahora por primera vez. De hecho, ya en el prólogo, Snorre atribuye al dios Odín —una divinidad eminentemente bélica— el haber otorgado leyes a las tierras del norte[28] y en la "Saga de Hakon el Bueno" (935-960), a quien hemos tenido ocasión de mencionar antes por su condición de rey pacífico, entre sus virtudes se destaca su actividad de legislador. Siempre la historiografía medieval adjudica a sus héroes virtudes que los elevan por encima del común de los hombres. Esto es así en el caso de Hakon el Bueno en el párrafo antes citado que refiere que el rey se ocupó mucho de la legislación y continúa "...fijó la ley que regía en el *thing* de Gulen [el distrito del oeste de Noruega] en colaboración con [el experto] Torleiv Spake, y fijó el derecho vigente en el thing de Frosta [en la región de Trondheim] con la ayuda del *jarl* Sigurd y otros entre los hombres más capaces del distrito. El *Heidsaeveslov* [o sea el derecho que regía en uno de los distritos del este del país], ya había sido fijado antes por Halvdan Negro"[29]. Parece que, efectivamente, Hakon el Bueno atendió a la legislación, además de haber asegurado la paz y el bienestar de sus súbditos y de sus restantes virtudes personales que le granjearon su apodo de Bueno.

Este no es el único caso en que Snorre subraya la labor legislativa de un rey. La "Saga de Magnus el Bueno" (1035-1047), el sucesor de San Olaf, contiene un famoso poema, los *Bersoglivisur*, de neto contenido político,

---

[28] *Ibid.*, p. 12.

[29] *Ibid.*, p. 88.

compuesto por el escaldo Sigvat a pedido de los amigos del rey, a modo de advertencia sobre el malestar reinante y para exhortarlo a una conducta más moderada y, ante todo, atender a los deseos de sus súbditos. El poema enumera las virtudes de los antecesores de Magnus. De Olaf Trygvasson y San Olaf declara:

"...
Los dos Olaf luego dieron
paz para disfrutar a los hombres.
El buenísimo heredero de Harald [San Olaf]
y el hijo de Trygve [Olaf Trygvasson] hicieron respetar
fielmente las justas leyes
..."

Observamos que —incluso en el caso de estos dos reyes cuyos reinados por cierto no se caracterizaron por haber sido pacíficos y que no dejaron pruebas de haberse interesado por la legislación— el poeta les atribuye haber velado por la paz y el cumplimiento de las leyes. El escaldo que compuso estas estrofas vivió entre 995 y 1045 y fue escaldo de la corte de San Olaf y luego de Magnus. De ser suya efectivamente la composición, no es posible atribuirle —como en el caso de gran parte de *Heimskringla*— el ser reflejo de los sentimientos imperantes en el siglo XIII con su preocupación por el mantenimiento de la paz largamente esperada y por las leyes, sino que los mismos sentimientos ya habrían constituido parte del bagaje mental del siglo XI.

Con relación a ese tema, conviene recordar que en Noruega el poder legislativo fue monopolio de los asistentes a la asamblea o *thing* que proponían y promulgaban nuevas leyes. A pesar de esto, desde mediados del siglo XII y hasta el final de la Edad Media, las leyes antiguas solían llamarse "Ley de San Olaf". P. Sveaas Andersen opina que, si bien a principios del siglo XI —en tiempos de Olaf— al rey no le correspondía ningún derecho formal para legislar, así como tampoco ordenaba la recopilación de derechos vigentes, el hecho de que las leyes más antiguas hayan quedado vinculadas a él se explica porque su nombre las cristianizaba y sacralizaba, les confería más autoridad y les otorgaba capacidad de resistencia ante ulteriores intentos de reformarlas. El mismo autor agrega que el rey Olaf ejerció cierta actividad legislativa en las esferas del derecho eclesiástico y en lo referido a la permanencia en Noruega de los islandeses, tan numerosos habitualmente en la comitiva real[30]. A partir de la segunda mitad del siglo XII, paulatinamente aumentó la ingerencia real en materia

---

[30] Per Sveaas Andersen, *op. cit.*, p. 113.

legislativa. Primeramente, el rey intervino e hizo escuchar su opinión en las asambleas. Hacia mediados del siglo XIII, esta situación se había invertido totalmente y la función legislativa había pasado a ser ejercida por el soberano, mientras a los integrantes de la asamblea ya sólo les restó el derecho a opinar y otorgar su consentimiento. Simultáneamente, se hizo sentir —a expensas de la aplicación de los códigos regionales— la necesidad de un código legal único para todo el país. Esto se concretó en 1274, a la vez que se consolidaba la posición del rey como legislador y juez supremo[31].

En resumen, se puede afirmar que el discurso político que encontramos en la *Heimskringla* de Snorre Sturlasson es de apoyo incondicional a la monarquía. Pero tal discurso no se vehiculiza apelando a los escritos teóricos que circulaban en Europa continental durante la primera mitad del siglo XIII sino recurriendo al estilo en lengua vernácula utilizado por el género de las sagas, familiar en Escandinavia y por medio del empleo de todos sus recursos literarios característicos. Este hecho permitía, asimismo, alcanzar un público mucho más numeroso y por consiguiente hacer extensivo el mensaje monárquico no sólo a los grupos intelectualmente iniciados, sino a la población toda.

Gracias a la elección de este género narrativo en lengua vernácula, tuvieron difusión generalizada las ideas referidas al rey como garante de la paz y prosperidad de sus súbditos, de su función como legislador y juez supremo, de la necesidad de que estas cualidades estuviesen preferentemente acompañadas de capacidades guerreras que lo elevasen por encima del común de los hombres, además de que fuese buen cristiano y sostén de la Iglesia. A estas virtudes se sumaban otras como el mantenimiento de la unidad del territorio y de la autoridad, a la vez que se esperaba que el rey fuese generoso y estuviese dotado de virtudes personales de bondad y afabilidad que le granjeasen la adhesión de la población. Todas estas cualidades se veían reforzadas por la ascendencia mítica de los reyes y por el hecho de que su fortuna personal los acompañaba y les otorgaba un carisma y ascendiente especiales[32]. Según S. Bagge, el tema de la santidad de San Olaf se inscribiría en el mismo contexto, pues los aspectos sobrenaturales de la personalidad de este rey responderían a lo que Max Weber titula autoridad carismática del rey con inclusión de poderes especiales inherentes a la sangre real y cualidades personales extraordinarias que contribuyeron a afianzar el ascendiente del monarca sobre la población[33].

---

[31] Knut Helle, *Norge blir en stat, 1130-1319*, Bergen-Oslo-Tromsö, Universitetsforlaget, 1974, pp. 225-229.

[32] Sverre Bagge, *op. cit.*, p. 220.

[33] *Ibid.*, p. 129.

En virtud de las características apuntadas, la obra de Snorre desempeñó, en la cultura del pueblo noruego, una función de gran importancia como vehículo de los sentimientos de identidad de la sociedad toda, función que continúa desempeñando hasta la actualidad.

El análisis de la tercera de nuestras fuentes plantea problemas menos complejos para la interpretación de su discurso político. Se trata de una obra de carácter didáctico-político, el *Konungs Skuggsjá*[34], que es el título en noruego de un *speculum regale* del siglo XIII de autor desconocido. Se inscribe en el conjunto del género de los *specula*, difundido en Europa occidental a partir de la segunda mitad del siglo XII. Dichas obras trataban de reunir los conocimientos considerados útiles en las distintas ramas del saber. Algunas pretendieron ser verdaderas enciclopedias, otras se dedicaron a reunir los conocimientos que interesaban específicamente a determinadas actividades. Entre las últimas, los espejos de príncipes contenían enseñanzas referidas a los saberes y conductas considerados convenientes para que príncipes y reyes desempeñasen correctamente sus funciones.

El *Konungs skuggsjá* noruego, cuyo título significa *Espejo del rey*, está compuesto por tres secciones, de las cuales dos tratan temas ajenos al encabezamiento. La primera es un registro de conocimientos útiles para los mercaderes y la segunda está dedicada a las virtudes que deben reunir los integrantes del *hirdh* o comitiva real. En el momento en que la obra fue redactada, el término *hirdh* ya no conservaba su antiguo significado —que alude a la comitiva germánica tradicional— sino que designaba al grupo de nobles integrantes de la corte real. El contenido del capítulo dedicado a este tema se asemeja a los modelos cortesanos europeos contemporáneos en general y permite comprobar en qué medida —hacia mediados del siglo XIII, cuando el *speculum* fue redactado— los hábitos de las capas superiores de la sociedad noruega se habían asimilado a las corrientes entonces en boga en Europa continental.

Tan sólo la última parte del *Konungs Skuggsjá* es un auténtico *speculum regale* y permite ser analizado con miras a establecer el programa político sostenido por su autor con relación a la figura del rey. Afirmamos que esta obra planteaba problemas de interpretación menos arduos que las dos antes comentadas. Ello se debe, en parte, al hecho de que no presenta problemas de discrepancia de la cronología entre el momento en que fue redactada y la información que encontramos en ella. En otras palabras, es una obra propia de su tiempo. A pesar de lo dicho, la incertidumbre con relación a la fecha exacta de su redacción hace surgir problemas referidos a la interpretación del texto, según se verá más adelante. Un rasgo original

---

[34] *Kongsspegelen*, omsett av Alf Hellevik, Oslo, Det norske samlaget, 1976.

del *Konungs skuggsjá* es que, a diferencia de los *specula* escritos siempre en lengua latina en el continente, éste fue redactado originalmente en noruego y sólo más tarde traducido al latín. Este hecho se explica por la costumbre arraigada en el mundo nórdico de consignar en lengua vernácula todos los escritos, sin duda como consecuencia de la larga experiencia de transmitir en forma oral las tradiciones y por la circunstancia de que los grupos cultos con formación en las letras pertenecían, en gran medida, a la sociedad laica y no exclusivamente al clero —como solía ser el caso en el continente—.

La cuestión de la identidad del autor de este texto aún no ha sido solucionada. Indudablemente, estamos ante la obra de una persona de elevada cultura, que da pruebas de ser dueña de vastos conocimientos. El hecho de autodenominarse "maestro" sugiere que visitó alguna universidad en el continente. Además, hay en el texto indicios de que viajó al exterior del país. Al desconocerse la fecha exacta de redacción, resulta difícil establecer si la postura francamente promonárquica del *speculum* es consecuencia de sentimientos provocados por el violento choque entre el rey y la Iglesia a fines del siglo XII, o si se debe a posibles contactos del autor con las ideas favorables a la monarquía que circularon en Europa durante la primera mitad del siglo XIII, especialmente en el entorno del emperador Federico II[35].

Como en el caso de la *Heimskringla*, también debemos a Sverre Bagge un detenido análisis de la ideología política sostenida por el autor de *Konungs Skuggsjá*. S. Bagge afirma que, hacia mediados del siglo XIII —después de finalizadas las luchas civiles que caracterizaron el siglo XII— Noruega se encontraba al principio de una etapa de gran consolidación estatal gracias a la organización del aparato administrativo central y local, a la incorporación de los grandes al servicio de la monarquía, al otorgamiento de una ley común a todo el país y al control y ejercicio de la administración de justicia. Esta evolución coincide con las tendencias imperantes en general en Europa.

S. Bagge resume las diversas teorías sobre el Estado que se sucedieron en Europa y afirma que, mientras entre los germanos la relación entre el rey y su pueblo era de lealtad personal recíproca, en la ideología cristiana el rey se diferenció de los hombres comunes por su relación especial con Dios. Esta última concepción fue la preponderante hasta que —en el siglo XIII— se desarrolló una teoría del Estado en la que, si bien siguió teniendo mucha importancia el factor religioso, fueron adquiriendo mayor peso

---

[35] Sverre Bagge, *Den politiske ideologi i Kongespeilet*, tesis doctoral, texto dactilografiado, Biblioteca de la Universidad de Bergen, 1979, pp. 2-16.

ciertos elementos seculares como consecuencia de la influencia creciente del derecho romano y el pensamiento aristotélico[36].

Sobre esa base, S. Bagge efectúa su pormenorizado análisis de los diversos temas relacionados con el fundamento jurídico del poder real en Noruega, con la cuestión sucesoria vinculada específicamente a la posibilidad de una monarquía compartida o única. El especialista continúa con el estudio de la actividad judicial del rey, el monarca ideal y las virtudes del soberano, tema que lo lleva a la comparación con los *specula* europeos, con el objeto de establecer si éstos ejercieron una influencia directa sobre el autor del *Konungs Skuggsjá*. Sigue luego el análisis de la relación entre el rey y la Iglesia, la establecida entre el rey y el pueblo y el de las ideas referidas al Estado según se manifiestan en la terminología utilizada para designar al país, su territorio y ciertas instituciones.

S. Bagge comprueba que, en el *Konungs Skuggsjá*, la función del rey en la sociedad se limita casi exclusivamente a la de juez. Esta característica ya aparece brevemente en el primer capítulo que el *speculum* dedica al rey y puede resumirse de la siguiente manera. Comienza con una referencia al gran poder propio del monarca y a su vinculación con Dios. Declara luego que el soberano "...tiene una posición tan elevada y es honrado a tal punto en este mundo, que todos se le deben someter y establecer con él en una relación tal como si él fuese el propio Dios. Además, tiene tanto poder que dispone a su antojo de la vida de cada hombre de su reino, haciendo matar a quien se le ocurre y dejando con vida a quien él resuelve..., pero su oficio lo obliga a adquirir sabiduría y conocimientos..."[37].

Estas palabras resumen perfectamente el contenido del *Konungs Skuggsjá* con relación a la situación del rey en la sociedad. En primer lugar, llama la atención la exaltación del soberano a una posición tan elevada, que en la práctica lo asemeja a El y lo coloca en una relación directa con Dios, sin intermediación alguna, excluyendo en especial la eclesiástica. El deseo por mantener claramente separadas ambas esferas de poder, la laica y la eclesiástica, se evidencia también en otro párrafo del texto cuando el autor declara que "...Dios creó en el mundo dos casas para que estuviesen a su servicio... Estas dos casas son los *halls* de Dios y El ha instalado a dos hombres para que las guarden. En una de las casas ha colocado su mesa, y ésa se llama casa de alimentación, pues allí se reúne el pueblo de Dios para recibir los alimentos espirituales, mientras en el otro *hall* ubicó su sillón sagrado de juez y allí se reúne el pueblo para escuchar la interpretación de los juicios sagrados de Dios. En estas dos casas colocó a dos

---

[36] *Ibid.*, p. 18.

[37] *Konsspegelen*, p. 143.

guardianes, uno es el rey y el otro el obispo. "Así pues el rey ha sido instalado para cuidar la casa sacra donde se encuentra su asiento sagrado, desde el cual deberá vigilar [el cumplimiento de] los sagrados juicios de Dios..."[38].

La función judicial del rey aparece asimismo en nuestra primera cita cuando ésta menciona el poder de vida y muerte del monarca sobre los hombres. Dicha tarea —en la que el rey deberá no actuar arbitrariamente sino apoyado sobre sus sólidos conocimientos y su sabiduría— se manifiesta en el *speculum* como la principal y casi única obligación del soberano, quien desempeña en virtud de ella un papel semejante al de Dios. Para ilustrar esto, el texto menciona numerosos ejemplos extraídos del Antiguo Testamento sobre juicios emitidos por Dios en diversas circunstancias. Al hacerlo, evidencia poseer sólidos conocimientos bíblicos, aunque los interpreta muy libremente según la usanza corriente en la Edad Media.

La exaltación de la cual es objeto la figura del rey en el *Konungs Skuggsjá* y su rotunda separación con relación a la Iglesia y el clero, han provocado debates entre los estudiosos, en los que el tema de la fecha de redacción de la obra vuelve a cobrar actualidad. Si se atribuye su redacción al siglo XII, daría pruebas de un marcado arcaísmo, pues se inscribiría entre las obras que —de acuerdo con la ideología teocrática imperante en el pensamiento de los tiempos carolingios— colocaban al soberano en el primer rango. En cambio, si hubiese que fecharla en el siglo XIII, dicha exaltación puede deberse a las corrientes de pensamiento que comenzaron a hacerse sentir a partir de dicho siglo, especialmente en la corte de Federico II, con sus ideas incipientes referidas a un Estado independiente de la Iglesia, pero sin abandonar aún la esfera de la religión, sino estrechando los vínculos directos entre el soberano temporal y Dios.

En su minuciosos estudio comparativo del texto del *speculum* y los espejos de príncipes europeos, Sverre Bagge comprobó que en el espejo noruego se encuentran pocas influencias de teorías europeas referidas al Estado. Supone que la redacción del *speculum* fue realizada en forma autónoma por el autor sin influencias directas de las obras europeas, aunque sea probable que dicho autor haya conocido la ideología de éstas. Los argumentos del *speculum* favorecen el desarrollo de un poder público fuerte. Este hecho, según S. Bagge, se debió a la experiencia personal del escritor de *Konungs Skuggsjá*, quien sin duda estuvo estrechamente vinculado a los círculos políticos noruegos; su obra refleja de manera inmediata las condiciones concretas imperantes en Noruega en el período que siguió al restablecimiento

---

[38] *Ibid.*, p. 223.

de la monarquía unipersonal tras las guerras civiles, cuando estaba en vías de organización un aparato estatal sólido dependiente del rey[39].

Por consiguiente, podemos afirmar que el *Konungs Skuggsjá* noruego tuvo por objeto exaltar la figura de un rey fuerte, cuyo poder de origen divino estaba respaldado por una ideología teocrática, sin intermediación alguna por parte de la Iglesia ni vinculación con o dependencia de ella. La principal y aparentemente única función que el *speculum* atribuye al rey es la de una recta administración de justicia con ayuda de los conocimientos y la sabiduría que el soberano siempre debe perseguir. Con esta postura, el *speculum* se inscribe en el marco de la ideología cristiana del *rex justus* difundida contemporáneamente en Europa. La administración de la recta justicia es el hilo conductor a través de todo el capítulo que el *speculum* dedica al rey. Dicha función colocaba al monarca por encima del resto de la población y le confería autoridad moral y legal.

Resta, para finalizar, analizar el *Cuento de Ivar*[40], un breve relato islandés que hemos seleccionado, no sólo por su pintoresquismo, sino por parecernos que, probablemente, ofrecía la imagen idealizada del rey propia de los niveles populares de la sociedad. Es sabido que el arte de narrar cuentos tuvo gran difusión en Islandia y, por consiguiente, esta representación del "rey bueno" debe haber llegado de modo directo a todas las capas sociales.

En forma resumida, el cuento refiere la historia de Ivar, un escaldo islandés que residía en compañía de su hermano en la corte del rey Eystein de Noruega (1103-1123), quien lo tenía en alta estima. Al resolver el hermano retornar a Islandia, Ivar le encomendó un mensaje para su amada, en él le pedía que lo esperase y no se casara con ningún otro. Sin embargo, a su llegada a Islandia, el hermano traicionó a Ivar y se casó con la mujer. Al enterarse, Ivar cayó en un estado de profunda melancolía que el rey —tras haber averiguado su causa dando muestras de notable perspicacia— intentó subsanar por medio de reiterados ofrecimientos tentadores. En vista de que ninguno era aceptado por Ivar, finalmente le propuso que todos los días tras la comida —cuando el rey dispusiese de tiempo— Ivar conversara con él y hablase cuanto quisiere de sus penas y de la mujer que las había provocado. De esta manera, Ivar superó su aflicción más pronto de lo que se había creído posible, volvió su alegría y permaneció de allí en más junto al rey Eystein.

El escaldo Ivar no es un personaje ficticio, habiéndose conservado

---

[39] Sverre Bagge, *Den politiske ideologi...*, p. 553.

[40] "Ivar's Story", en *Hrafnkel's Saga and other Stories*, translated with an introduction by Hermann Pálsson, Harmondsworth, Penguin Classics, 1977.

varios fragmentos de poemas compuestos por él en alabanza de reyes noruegos[41]. El tema central del cuento tampoco es exclusivo de este relato. Por ejemplo, la ruptura de un trato entre un hombre que se aleja de Islandia para labrarse una posición, con una mujer que lo esperará y que acaba casándose con otro al creerse abandonada por su prometido, es el tema articulante y desencadenante de las desgracias que narra la famosa *Saga de Laxdal*. En el *Cuento de Ivar*, la misma situación provoca la angustia del protagonista, pero en este caso su aflicción es superada gracias a la intervención del rey, convertido en consejero espiritual.

Es sabido que no siempre en las letras medievales los reyes tienen el papel de benefactores, como ha demostrado Frantisek Graus[42]. Pero en el relato de Ivar, el énfasis está colocado sobre el vínculo de amistad y solidaridad entre ambos hombres: el rey da pruebas de una capacidad de penetración psicológica poco frecuente en la literatura medieval europea aunque en las letras islandesas encontramos repetidos ejemplos que aluden al impacto anímico provocado por determinadas circunstancias. En el contexto de nuestro trabajo nos interesó la representación del rey que pone remedio a la aflicción de su hombre, o sea como figura benéfica. Esta fue una de las imágenes de la realeza difundida entre la masa de la población, que en este relato se encuentra nítidamente expresada.

Al cabo del análisis de nuestras fuentes, se plantea el interrogante acerca de la posibilidad de encontrar en ellas un hilo conductor común. Por de pronto, todas comparten el haber sido redactadas durante el siglo XIII. Este hecho se debe a que, aunque a partir de la conversión —alrededor del año 1000— se puede comenzar a hablar de la difusión de la palabra escrita, ésta fue muy escasa durante los siglos XI y XII. En el caso del *Gulatingslov* como asimismo de los restantes códigos legales que hemos mencionado durante nuestro análisis, si bien aparentemente fueron puestos por escrito en fecha más temprana, no han subsistido dichas redacciones primitivas y debemos conformarnos con los manuscritos del siglo XIII que sobrevivieron.

Vistas en conjunto, las fuentes ponen de manifiesto un indiscutido discurso político favorable a la monarquía. En el *Gulatingslov*, éste acaso se expresa con menos fuerza que en las restantes fuentes, pero lo encontramos en la invocación por un año bueno y de paz en relación con la figura del rey y en el hecho de registrar claramente las reglas sucesorias favorables

---

[41] *Ibid.*, p. 27.

[42] Frantisek Graus, "Mittelalterliche Vorbehalte gegen die Sakralisierung der Königsmacht", en A.A.V.V., *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et Sciences Sociales*, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990.

a la transmisión unipersonal de la corona al primogénito en el seno del linaje gobernante. Estas disposiciones, indudablemente, intentaban asegurar la sucesión de manera ordenada para evitar la repetición de los graves desórdenes que afectaron a Noruega durante el siglo XII.

Nos parece encontrar el mismo móvil en la *Heimskringla*. Si bien esta crónica comparte con otros ejemplos europeos del siglo XII en adelante lo que Philippe Ariès define como "...expresión de una fidelidad..." a un linaje y a una "...serie continua de reyes..."[43], las cualidades que Snorre atribuye a los monarcas a lo largo del prolongado período que abarca su narración, varían de acuerdo con los ideales que caracterizaron cada período. Así nos encontramos sucesivamente con reyes garantes de la paz y prosperidad de la población, ideal éste que se prolonga a lo largo de toda la obra aunque cede en importancia ante el ideal del rey guerrero que, a su vez, es sucedido por la imagen del soberano, cuya principal virtud parece ser velar por el cumplimiento de las leyes y, al mismo tiempo, legislar —amén de las restantes virtudes que, según se ha visto, se esperan de todos los monarcas—.

En el *Konungs Skuggsjá*, además de la función primordial que esta obra atribuye al rey como juez, importa destacar que hace derivar el poder del monarca directamente de Dios sin que medie intervención alguna de la Iglesia. Este hecho se explica en vista de los gravísimos conflictos que mantuvo la monarquía noruega con la Iglesia a fines del siglo XII y constituye por sí sola una declaración incuestionable a favor de la realeza. Aún teniendo en cuenta la dudas existentes con relación a la fecha exacta de redacción de esta obra, según analizamos arriba, es incuestionable su postura favorable a la monarquía.

Podemos señalar lo mismo con relación al breve cuento islandés. Por consiguiente, es lícito afirmar que las letras noruegas de la primera mitad del siglo XIII defendieron los intereses de una monarquía fuerte e independiente. Al hacerlo, daban respuesta a los requerimientos de estabilidad y orden de la sociedad, a la vez que eran un débil eco de las manifestaciones favorables a la monarquía que empezaban a aparecer en determinados círculos intelectuales del continente.

[43] Philippe Ariès, *El tiempo en la historia*, Buenos Aires, Paidós, 1988, pp. 137 y 142.

EL DISCURSO POLÍTICO EN LA CIUDAD MEDIEVAL ITALIANA (SIGLOS XIV-XV)

NILDA GUGLIELMI

El problema que hoy nos proponemos es el discurso político en el marco de la ciudad medieval italiana. Sin duda, nos topamos —al plantearlo— con un tema de la historia política tradicional con la carga y transformación que la antropología puede darle.

Pensamos que dicho tema plantea dos pasos ineludibles. Por un lado, una definición de discurso político. Por el otro, una delimitación espacial y cronológica.

El término *discurso* ha sido largamente analizado, definido, discutido por la filosofía. Es decir que mucho se ha hablado de lo que Aristóteles definió como *foné semantiké*, es decir, serie de sonidos con significación convencional.

A partir de lo que los filósofos entendieron por *discurso*, creo que podemos lograr una definición *ad usum historiarum*. Subrayamos que está instrumentalizada *desde* y *para* la historia. Hacemos esta advertencia porque muchos conceptos empleados no tendrán la significación técnica que presentan en el lenguaje filosófico.

Sin duda, es importante tener en cuenta la etimología de *discurso*: *discurrere*, correr de una parte a otra entendiendo de tal manera la concatenación que se establece entre todos los elementos que constituyen una totalidad. En nuestro caso, es decir, en lo relativo al discurso político, cargamos de sentido al todo. Cualquiera sea la extensión de la pieza discursiva, para nosotros —en lo que atañe a nuestra definición— tiene intencionalidad y objetivo. Por tanto, la concatenación de que hemos hablado no la referimos al nivel gramatical sino al lógico, utilizando este término en el sentido más amplio de la palabra. Por tanto, también adoptamos —aunque no sea el único— el concepto de *discurso perfecto*, el que encierra significación y mensaje.

Creo que, además, es importante entender la relación entre contenido y continente, que —pienso— implica plantearse la intencionalidad del

emisor y las características del receptor, entendiendo a ambos no como individualidades —aunque podamos testimoniarlas— sino considerando uno y otro como sujeto colectivo: "la red infinita de la semiosis social se desenvuelve en el espacio-tiempo de las materias significativas, de la sociedad y de la historia"[1]. Los dos términos *a quo* y *ad quem* del discurso se ven determinados por esas materias significantes. La carga socio-temporal se ejerce en cada uno de esos términos, y, por tanto, sobre el mensaje que será producido y recibido de una peculiar manera. Es lo que se ha llamado el *sistema de relaciones*: "sistemas de relaciones que todo producto significante mantiene con sus condiciones de generación por una parte, y con sus efectos de la otra"[2].

La relación emisor-receptor está envuelta en las denominadas *gramáticas de producción* y *gramáticas de reconocimiento*, correspondiendo a ambos actores. Suponemos que ambas tienen que estar necesariamente ligadas ya que se expresarán mediante una peculiar sintaxis significativa, es decir, empleando categorías que son propias y cuya relación entre sí son válidas en ese ámbito y no en otro. Una sintaxis significativa, pues, que necesariamente está en conexión con las coordenadas socio-históricas. Existe un "doble anclaje, del sentido en lo social y de lo social en el sentido"[3].

Ese discurso empleará claves —palabras en el discurso oral, gestos u objetos en el discurso ritual o ceremonial, imágenes en el discurso monumental que podríamos comprender con el término genérico de *textos*— que conocen una historicidad, es decir, una peculiar significación determinada por el tiempo social. Esas claves son objetos significantes que —como tales— admiten una gran cantidad de lecturas. La o las que correspondan a un momento y lugar social sólo podrán ser captadas insertándolas en la red de las que hemos llamado materias significantes. Por consiguiente, no cabe aislar una análisis interno y un análisis externo del discurso político, ya que "la semiosis está *a ambos lados de la distinción*, tanto las condiciones productivas cuanto los objetos significantes que nos proponemos analizar contienen sentido"[4].

El *pathos* que puede presentar un discurso puede comprender o no al emisor. En ocasiones, éste instrumentaliza la emotividad que expresa pero que no lo involucra o, por el contrario, a veces esa pasionalidad le corresponde y lo afecta.

---

[1] Eliseo Verón, *La semiosis social*, Buenos Aires, Gedisa, 1987, p. 130.

[2] *Ibid.*, p. 128.

[3] *Ibid.*, p. 126.

[4] *Ibid.*, p. 129.

Por tanto, decimos, no podemos calificar —en el caso que nos ocupa— un discurso de emotivo por el simple hecho que emplee elementos que apelen al sentimiento.

Estas observaciones parecerían indicar que establecemos un desequilibrio entre emisor y receptor en favor, claramente, del emisor. A éste parecería concedérsele posición eminente y decisiva, casi excluyente. Pero sería erróneo entender que el receptor se presenta sólo en aceptación a-crítica. Lo ya dicho sobre el *sistema de relaciones* hace que esa pasividad o a-criticismo no se de aunque pueda ser aparente. Sin duda, múltiple se presenta la relación entre producción y reconocimiento.

En esa relación, a la fundamental ecuación socio-histórica se pueden agregar distinciones tales como, por ejemplo, *zonas* dentro de una misma unidad social.

Muchos son los matices que podemos introducir en esa relación entre emisor y receptor. Esta puede ser armoniosa, desarmónica o neutra. Por tanto, el mensaje se lanzará con objetivos diferentes según lo establezcan las situaciones previas. Un mensaje que también podrá ser modificado según las situaciones con que se encuentre. Propósito y realidad para conformar esa expresión que es el discurso.

Los objetivos de que hablamos pueden ser de afirmación en la participación de valores comunes, de información y captación, de enfrentamiento, de convencimiento...

Pero volvamos al tema del emisor y el receptor. Los emisores —a quienes en apariencia atendemos particularmente-serán diversos, según veremos. Pero en general podemos decir que esos mensajes intentan moldear opiniones, conformar una conciencia ciudadana, a veces desde lo que llamaríamos el poder legal, a veces desde la contraparte, desde lo opuesto, desde la disidencia.

En ocasiones, ese discurso intenta reforzar líneas o pautas de conducta establecidas, en otras, se desea trastocar ese orden.

En ambos casos, el aspecto que puede adoptar es múltiple. Aunque nosotros hemos de privilegiar el discurso cívico laico, éste no siempre se presenta de manera incontaminada, es decir, exento de otros elementos. A veces, el discurso político se mezcla con elementos religiosos —ortodoxos o heréticos—. En tal sentido, será oportuno ver cuál de los terrenos es el campo principal que recibe el aporte del que actúa como secundario. Yo he aludido —al hablar de la ciudad medieval italiana— a espacio sacro-politizados y político-sacralizados en los cuales se desenvuelve la vida política de esa ciudad. Por tanto, aunque la inversión de los términos expresa lo eminente de uno o de otro valor, ambos se muestran ligados y dependientes.

Antes de ver las diferentes formas que puede adoptar el discurso

político, determinemos el ámbito que hemos elegido para conocer su expresión. Por discurso político entendemos —sólo a los fines de este estudio— el mensaje que atañe a una *polis*, considerada ésta como un cuerpo político de mayor o menor dimensión. En el caso de Italia, se tratará de ciudades-Estados. Consideraremos este campo —algunas de esas ciudades— y el discurso político que en él se produzca o que a él se refiera o se dirija.

Pero acabamos de decir que hemos de proponernos las diversas formas que el discurso puede adoptar. En lo relativo a longitud, digamos que puede tener mayor o menor extensión, es decir, puede expresarse en una oración, locución, frase o ser más extenso. Por un lado, podemos proponernos el estudio del discurso elaborado, pieza oratoria relativamente breve que se pronuncia ante un auditorio más o menos amplio. Puede tratarse de un discurso ante los conciudadanos en general o ante aquellos que constituyen una asamblea determinada.

En nuestras fuentes —los cronistas urbanos italianos—, encontraremos esos discursos expresados de manera directa, es decir, transcriptos textualmente (aunque la literalidad pueda ser discutida) o de manera indirecta. En uno y otro caso se tratará de un texto trasvasado por un particular psicología. Un intermediario que podrá modificar —a veces inconscientemente— el mensaje. Esto determinará una clara tarea de semiología, aislar los signos claves que evidencien la realidad tal vez encubierta por otros signos —en ocasiones voluntariamente engañosos—.

Los personajes que emiten este tipo de discurso son, de ordinario en su forma más elemental de análisis, individuos esenciales en el juego político que se desarrolla en las ciudades italianas, en general, personajes sobre los que recae el gobierno y dirección de dichas ciudades o sus oponentes. Por ello les concedemos fundamentalmente una dimensión social acusada y no los individualizamos en su mensaje aunque los nominemos. Hablan *desde* y *para* una sociedad.

Pero el discurso —que nosotros tomamos como sinónimo de mensaje— también pueden adoptar otras formas menos elaboradas. Por un lado, pueden clasificarse como tales las intervenciones en reuniones o asambleas en que la discusión se impone y en que un personaje establece su opinión o la de su grupo de manera coherente.

Pero hay formas más breves y sintéticas que también calificamos de discurso. Tales —en mi opinión— parecen ser las frases que en tumultos, revueltas, etc. se pronuncian indicando el color político, las intenciones. En este caso, el mensaje se presenta breve y con una fuerte carga pasional. Toman el aspecto de loa apasionada o de invectiva cargada de gran agresividad. Es incisivo y restallante; es coactivo. A veces aparece en boca de un personaje importante en la lucha política, otras es grito de multitud.

Grito de ordinario inducido por *capi parte*, por instigadores, por jefes en suma.

Pero en este momento en que la historia ha recibido los aportes de la antropología no podemos desdeñar la importancia de la ritualidad ceremonial política y, por tanto, de la gestualidad. Ambito, espacio, gesto, actitudes, compaginados de acuerdo a un sentido profundo y a una clara intención, constituyen un mensaje político, vayan o no acompañados por discurso verbal. Las coronaciones, las *entrées* reales o de personajes importantes, los funerales de miembros eminentes de la comunidad —en particular los reyes—, bodas o ejercicio de justicia en ciertas circunstancias pueden expresar este mensaje que tendrá que ser descifrado de acuerdo a una particular sintaxis. Subrayamos que en este caso se trata de formas transitorias; otras, en cambio, son perennes. Por ejemplo, el discurso que se lee en los monumentos cívicos, palacios, torres, columnas, fuentes, pinturas...

Los elementos fundamentales del discurso apelarán o estructurarán dialécticamente el imaginario social, pondrán en evidencia los *eidola* que lo constituyen. Pero, a la vez, el discurso vehiculiza, se fundamenta y nutre en la ideología:

> «La ideología política renueva la empresa mítica y religiosa de identificación de los individuos. Al llamar a un grupo particular (un partido, una clase, una nación) a una acción determinada, delimita las fronteras del grupo y ha de crear los instrumentos de magnificación de éste»[5].

Pienso que en el discurso político funcionan elementos ideológicos, la mentalidad y el imaginario. En este particular tipo de mensaje, creo que la ideología utiliza y —me permitiría decir— manipula y se nutre de mentalidad e imaginario para lograr sus fines de imposición. Con esto especifico que no quiero establecer una unidireccionalidad absoluta entre esas tres variables.

Como decimos, es posible que en el discurso político la ideología predomine y utilice a los demás elementos en su provecho y objetivo. Pero hemos de precavernos al establecer esta unidireccionalidad imperativa. Sin duda, es predominante cuando una voluntad así lo determina pero apenas ésta cesa de imponerse, se establece una relación circular. En todo caso, digamos que se produce un constante acicate de uno sobre otro campo. Ideología, mentalidad, imaginario se ayudan mutuamente para expresar al hombre en su dimensión psicológica historizada. Entre estas categorías, yo establezco una jerarquización en relación con la interioridad del hom-

---

[5] Cornélius Castoriadis, "La institución imaginaria de la sociedad", en Eduardo Colombo, *El imaginario social*, Montevideo, Nordan, 1989, p. 103.

bre, es como si nos deslizáramos cada vez más hacia las profundidades del individuo donde se elaboran los datos proporcionados por la realidad. Se puede aceptar lo que Jacques Le Goff llama *l'histoire des profondeurs* sin llamarnos a engaño. Todas esas operaciones se realizan en una prieta dependencia con la realidad externa.

Yo ya he dado mi definición de *imaginario*, tal vez excesivamente escueta. Lo hemos considerado como el acervo de *eídola*. Pero creo que esa definición puede enriquecerse. Me parecen dignas de reflexión las palabras de Cornélius Castoriadis, quien rechaza la concepción de *imaginario* como reflejo que correspondería a "ficticio": "el imaginario de que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social/histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes y sólo a partir de éstas pueden tratarse de 'algo'. Lo que llamamos 'realidad' y 'racionalidad' son obras de esta creación"[6]. A propósito de esto último, no puedo dejar de recordar las palabras de Claude Lévi-Strauss en *Mito y significado*. Un mito canadiense habla de la raya que pretendió controlar el viento. El autor concluye: "Obviamente pese a que es erróneo e imposible (desde un punto de vista empírico) que un pez pueda luchar contra el viento, desde un punto de vista lógico es posible comprender por qué razón se utilizan *imágenes* extraídas de la experiencia"[7].

Creo que debemos subrayar esta fundamental relación que nos habla de la circularidad anotada: realidad mito-imagen. Elementos todos que participan de la constitución del discurso político.

Pero hemos de acercarnos ahora al momento y al lugar en que deseamos ejercer estas definiciones. Creo que debemos interesarnos por quienes están especialmente adiestrados por la elocución del discurso político. El siglo XV impuso la figura de un *orator* que, sin duda, revivía los términos clásicos. Los *oratores* florentinos lograron la excelencia de la palabra, temida y poderosa.

Conocida es la frase de Gian Galeazzo Visconti, el miedo que inspiraba la elocuencia de Coluccio Salutati. Sin duda, la personalidad de Salutati es fundamental, no sólo por su obra personal sino por la influencia que tuvieron sus innovaciones en la oratoria política de su época. Su cultura clásica le permitió esmaltar su prosa con citas de Virgilio, Ovidio, Horacio, Terencio, Séneca, Tito Livio..., utilizó también los textos bíblicos, llamó en su ayuda los mitos fundacionales de la latinidad o de su propia ciudad de Florencia[8]. Glorias o desaciertos pasados permitían incitar alianzas, fi-

---

[6] *Ibid.*, p. 29.

[7] Claude Lévi-Strauss, *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 1986, p. 44.

[8] Daniela De Rosa, *Coluccio Salutati. Il cancelliere e il pensatore politico*, Florencia, La Nuova Italia, 1980, pp. 21 y ss.

delidades, fundamentar derechos..., en suma, mover voluntades y conciencias.

Importante sin duda el nombre de Salutati como ejemplo de la fuerza de la *pulchra locutio* en el juego político. Para resumir esa importancia, recordemos las palabras de Daniela De Rosa: "Con l'umanista Salutati, dunque, oltre alla cultura classica, per la prima volta nel carteggio della Repubblica si afferma anche la coscienza della continuità della storia e l'importanza dell'esperienza storica nella conduzione politica del nascente Stato territoriale"[9].

La palabra ornada y certera como llave de triunfo de embajadas y tratos diplomáticos. Lo esperado era el mensaje cuidado y bello. Asombra a los cronistas encontrar lo contrario, la falta de ornamento y dignidad. Nos parece interesante al respecto un pasaje de la *Vita* que habla de una misiva del rey de Francia a Cola di Rienzo: "la lettera era scritta in volgare, non era pomposa, ma como lettera de mercatanti"[10]. La falta de dignidad que se subraya en la misiva sin duda respondía al ánimo del soberano, su desdén por el Tribuno.

Por tanto, el mensaje —oral o escrito— debía corresponder a cada situación y expresar sutilmente la posición de quien lo enviaba. De allí la importancia que revestía la ajustada conducta y la certera palabra de los embajadores: en las *Novelle* de Franco Sacchetti (s. XIV) se pinta con burlescos colores el desempeño de rústicos e inhábiles legados[11]. Dos embajadores de Casentino fueron enviados ante el obispo de Arezzo, pero olvidan el asunto que les había sido encomendado. Ya ante el obispo declaran su incapacidad "siamo uomini assai materiali". Los comprende el obispo quien recomienda en el futuro abstenerse de legaciones y encaminar deseos y pretensiones por escrito. Pero, al retorno, los dos rústicos quisieron testimoniar un buen desempeño ante sus conciudadanos y dijeron "che dinanzi al vescovo aveano fatto così bella aringhiera: e dando ad intendere che l'uno fosse stato Tulio e l'altro Quintiliano, e'furono molto commendati, e da indi innanzi ebbono molti offici, che le più volte erano o sindachi, o massai".

En el siglo XV, se tomó en cuenta la preparación de los legados, además de vigilar su comportamiento y evitar abusos. Los caricaturescos emba-

---

[9] *Ibid.*, p. 30.

[10] Anonimo Romano, *Vita di Cola di Rienzo*, Florencia, Felice Le Monnier, 1957, p. 99. En adelante, citado como *Vita*.

[11] Franco Sacchetti, *Le novelle*, Florencia, Salani, 1965, 2 vols., vol. I, pp. 86 y ss., nov. XXXI. En adelante, citado como Sacchetti.

jadores de Sacchetti, además de su rusticidad, mostraban una excesiva afición al vino.

Al parecer, en Florencia, antes de 1394 las instrucciones eran confiadas oralmente. Después de ese año, en cambio, se consignó "in scriptis formam ambaxiatae". Estas instrucciones comportaban una especie de esquema en que las fórmulas se sucedían pero que la capacidad del legado podía presentar con mayor o menor belleza y eficacia.

Dejamos de lado —en este momento— el discurso político incorporado a la obra de historiadores comunales o en las *memorias* burguesas. En general, son personajes que —además de actuar en su *métier* económico— han desempeñado —como miembros del patriciado que son— funciones en la vida pública de la comuna. Miembros del partido dominante, describirán luego los acontecimientos públicos, su desempeño personal, el papel de su familia según una peculiar óptica. Un mensaje que expresa convicción, alineamiento social (individual o grupal) y político, justificación presente y futura.

Recordemos la insistencia de Morelli en afirmar que todos los miembros de su casa han persistido constantemente en su fidelidad a los güelfos negros.

Como muestra del discurso que podía encontrarse en los historiadores del tiempo, podemos recordar —como ejemplo único puesto que el tema podría dar lugar a un extenso estudio— las palabras de Villani en el comienzo de su *Crónica*: "Con ciò sia cosa che per gli nostri antichi Fiorentini poche e non ordinate memorie si trovino di fatti passati della nostra città di Firenze o per difetto della loro negligenzia, o per cagione che al tempo che Totile *Flagellum Dei* la distrusse si persessono scritture: io Giovanni cittadino di Firenze, considerando la nobiltà e grandezza della nostra città a'nostri presenti tempi, mi pare che si convegna di raccontare a fare memoria dell'origine e cominciamento di così famosa città, e delle mutazioni avverse e felici..."[12]. Nos preguntamos si este es un discurso político o un discurso cívico. En realidad, para contestar esta pregunta tendríamos que establecer distinción —si fuera posible— entre uno y otro. Si recurrimos al diccionario, nada parecería autorizarnos a primera vista a dicha diferenciación, ya que lo *cívico* es lo perteneciente a la ciudadanía o a los ciudadanos como colectividad política.

Pero en la definición vemos asomarse un matiz. Lo cívico parece relativo a los individuos que constituyen el cuerpo ciudadano. El discurso cívico estaría dirigido entonces a moldear a esos individuos, quienes con sus

---

[12] Giovanni Villani, *Cronica* (ed. Franc. Gherardi Dragomanni), Florencia, Sansone Coen, 1844, 4 vols., vol. I, p. 16.

acciones, con su conducta se conformarán como buenos *cives*, ciudadanía que —naturalmente— mediante sus virtudes será apoyo de la *res publica*. El concepto parecería flotar en un ámbito atemporal, al apelar a virtudes largamente establecidas, inamovibles, a virtudes no cuestionadas por lo menos en lo que se refiere a un grupo determinado.

En el discurso político nos parece descubrir dos zonas: una esencia abstracta, inscripta en lo que podemos denominar *proyecto* y una expresión que apela a una acción más inmediata, lo que podríamos llamar *programa*. "El programa es una concreción provisional de los objetivos del proyecto en torno a unos puntos juzgados esenciales en las circunstancias dadas, en tanto que su realización conllevaría o facilitaría, por su propia dinámica, la realización del conjunto del proyecto. El programa no es más que una figura fragmentaria y provisional del proyecto. Los programas pasan, el proyecto queda"[13]. El programa aparece, pues, en relación con circunstancias puntuales, de resolución inmediata o de alcance cercano. Una resolución que se avizora y que se pretende no lejana. El proyecto —a través del programa— urge una concreción.

El discurso político parecería estar teñido en gran medida de conveniencia, en el sentido de *necessitas*, el discurso cívico apelaría más directamente a la *virtud*, a la *virtus* en el sentido de coherencia y armonía total del hombre interior. En verdad, ambas exigencias han de unirse al fin para formar un hombre íntegro que sería, en suma, un *cives* pleno. Por tanto, discurso político y discurso cívico tenderían en principio a unirse, en un ideal de *res publica* que se lograría en la formación de los miembros que la constituyen.

Los ejemplos con que ilustremos los tópicos que hemos mencionado pertenecen a las obras de los cronistas comunales, tomados aquí y allá, un poco al azar y atendiendo fundamentalmente a su expresividad, sin presentar un panorama exhaustivo de ninguno de ellos, dado lo breve de este trabajo.

Pero, —además de las fuentes mencionadas— utilizaré otra que privilegiaré dado lo expresivo del material que encierra, la *Vita* de Cola di Rienzo. Hemos hablado de la importancia del *orator*: en la *Vita*, vemos aparecer el ensalzamiento del lenguaje cultivado y armonioso, de la elocuencia. En la presentación del personaje encontramos esos elementos: "Fu de sea ioventutine nutricato de latte d'eloquentia, buono gramatico, megliore rettuorico, autorista buono"[14]. Constantemente la obra destaca las capacidades de elocuencia de Cola: "La soa dicerìa fu così avanzarana

---

[13] Colombo, *op. cit.*, p. 32.

[14] *Vita*, p. 32.

e bella che subbitio habbe'namorato Papa Chimento"[15]. En otro pasaje, se califica otro de sus discursos: "Arditamente sallio; fatto silentio fece sio bello sermono, bella dicerìa...". En el desfile de los confalones "Colla Guallato, lo buono dicitore lo portava"[16]; "adunata grannissima moititudine di iente sallio in parlatorio, e si parlao, e fece una bellisima diceria della miseria, et della servitute dello Puopolo de Roma"[17].

Cola se solazaba en la lectura de los epitafios antiguos, pero no sólo le interesaban las inscripciones, también las "fegure de marmo iustamente interpretava". Ejercía pues una semiótica que le permitiera descifrar el mensaje de los pasados, ya que se preguntaba: "Dove soco questi buoni Romani? dove ene loro summa justitia?". Interrogaciones que expresan lo que constituirá luego su mensaje político. En estos pasajes aparece una clara gestualidad que luego analizaremos.

Pero creemos que las circunstancias en que se desarrolle un discurso político en la ciudad nos permite realizar una clasificación que —aunque no única— nos pueda guiar en este análisis. Para ello, roponemos los siguientes items:

I. Discurso elaborado en asambleas o ceremonias
II. Discurso espontáneo en asambleas
III. Frases
IV. El discurso en la ritualidad y en la ceremonialidad
V. El discurso monumental

I. Discurso elaborado en asambleas o ceremonias

Tal vez tengamos que hacer una distinción entre lo que es el discurso que se dirige a una asamblea que está constituida por miembros específicos, especialmente nombrados para constituir un cuerpo colegiado al cual le incumben ciertos temas y el parlamento que se dirige de ordinario a todos los habitantes de un ente político, cualquiera sea su amplitud (país, ciudad-Estado, ciudad...), es decir el que se pronuncia en una *adunatio populum* que no siempre se reúne —en apariencia— para escuchar ese mensaje o que no se reúne especialmente para ello. En este caso, el mensaje aparece inserto en una ceremonia más compleja en que el componente de ritualidad comporta parte de la misma.

---

[15] *Ibid.*, p. 34.

[16] *Ibid.*, p. 54.

[17] *Ibid.*, p. 55.

En otro apartado, nos ocupamos del discurso espontáneo o menos elaborado en esos cuerpos colegiados, aunque la naturaleza de los mismos y las circunstancias hagan previsible el tema. Pero nos interesa establecer esta distinción de elaborado y no elaborado porque no nos lleva solamente a una determinación estética y de perfección formal. Un discurso elaborado determinará el empleo prudente y equilibrado de signos, tal vez más encubiertos que en el mensaje espontáneo, pero quizás por ello más significativos.

En el discurso elaborado, ciertas palabras adquieren una carga muy rica —ya por su reiteración, ya por el lugar que ocupan dentro del discurso—, aparecen iluminadas, sobre ellas recae la atención. Podemos tomar como ejemplo un pasaje de la *Vita*. Cola di Rienzo hizo levantar un palco y graderías en San Juan de Letrán. Deseaba dirigir un parlamento al pueblo y, sobre todo, a los nobles de Roma: "fatto silentio fece sio bello sermone, bella diceria". En su discurso empleará imágenes, aludirá al imaginario de toda una sociedad, tópico que trataremos al hablar del discurso en la ceremonialidad. Empleará imágenes —decimos— que repetirá en el discurso monumental que, en Cola, se expresará fundamentalmente en pintura, según también veremos *a posteriori*. En efecto, "disse che Roma sedea, et iacea abbattuta'n gerra, e non potea vedere dove iacessi, che l'erano cacciati l'uocchij fora dello capo". Esos ojos eran el Papa y el Emperador, que Roma había perdido por la iniquidad de sus ciudadanos.

Luego verbalmente insiste en el tema de la pintura que había hecho ejecutar: el Senado concediendo autoridad al emperador Vespasiano. Así dice: "Vedete cuanta era la magnificentia dello Senato, che la auttoritate dava allo'Mperio". En una equiparación evidente, alude al derecho que asistía al emperador de realizar leyes y alianzas, ampliar el *pomerium* de Roma, elevar y degradar gentes y otras muchas cosas que comportaban poder casi omnímodo. Reitera que dicho poder deriva del pueblo de Roma pero subraya el ejercicio que de él hiciera y correspondiera al emperador. Se extiende el discurso en que llama a los romanos a vivir en una paz que derivaba sin duda del orden y de la autoridad que él podía imponer.

Todo el discurso se centra en el poder y su delegación. Los nobles romanos lo escarnecían y como a loco lo hacían hablar en sus convites. Burlas de una parte y solemnes declaraciones de la otra, ya que Cola señalaba "Io sarraijo granne signore, o'Mperatore" mientras "li Baroni crepavano delle risa"[18].

En estos mensajes todo insistía pues —como hemos dicho— en el ensalzamiento de Cola di Rienzo. Y gira sobre palabras clave: autoridad,

---

[18] *Ibid.*, pp. 46-47.

poder, Senado, Emperador, palabras de enorme carga conceptual que constituyen la estructura del discurso.

II. Discurso espontáneo en asambleas

Entendemos por discurso espontáneo aquél que responde a propuestas circunstanciales realizadas de acuerdo a las necesidades, a los acontecimientos puntuales.

Franco Sacchetti nos habla en uno de sus cuentos de la celebración de un consejo florentino, como era costumbre antes de la construcción de las sedes políticas en el ámbito de una iglesia, en este caso en San Piero Scheraggio. En dicho consejo, Boninsegna Angiolini, "savio e notabile cittadino", intervino en la discusión llevando su opinión al tema propuesto, "fatta la proposta, com'è d'usanza"[19]. En este caso, el *orator* expresará su posición —sin duda fundamentada y avalada por un largo ejercicio cívico— pero su elocución sabrá de espontaneidad.

Este ejemplo literario es avalado por testimonios cronísticos. Siena se veía asediada en 1316 por pisanos y alemanes en el exterior, mientras en su seno se producían perturbaciones, entre otras cosas debido a los numerosos exiliados que con sus aliados atacaban la ciudad. Ante tal situación, "li signori Nove di Siena, veduto tale pericolo, ordinoro uno consiglio generale di tutti i nobili ch'erano in Siena e simile i popolari del consiglio e adunato il detto consiglio, il priore de'signori Nove fe' la proposta"[20]. Presentó en suma la difícil situación de la ciudad y demandó consejo para superar ese particular momento. "Fatta la proposta", un anciano de la casa de los Piccolomini "cominciò a parlare sopra la detta proposta" aconsejando la pacificación y el regreso de los exiliados, "e così il detto consigliere narò molte cose utili a la republica...".

Como vemos en este caso, las circunstancias son las que determinan el tema a tratar y el discurso se conforma de acuerdo a ellas y —lógicamente— según la posición política del orador. Elocución menos pulida tal vez que aquella preparada con antelación, pero no por ello menos signada por tendencias y opiniones largamente ejercidas en el campo político.

Sin duda, la economía interna del discurso se verá afectada por premura, improvisación, perturbada tal vez por interrupciones de cualquier estilo. Al respecto, podemos aludir a la continuación del cuento de Sacchetti

---

[19] Sacchetti, vol. I, p. 207, nov. LXXX.

[20] Agnolo di Tura del Grasso, *Cronaca attribuita a...* (a. 1300-1351), *R.R.I.I.S.S.*, XV, pars. 6, fasc. 4-6, p. 359. En adelante, citado como Agnolo.

antes citado. Angiolini comenzó "il suo dire bene e pulitamente, com'era uso"[21], pero de improviso se calló. Se le llamó la atención para que continuase, por fin respondió el orador: "Signori miei, e savi consiglieri, io venni in questo luogo per dire il mio parere su la vostre proposte..." pero —agrega— que su discurso se vio interrumpido por una bizarra pintura que se presentaba a sus ojos en la pared fronteriza y que lo había distraído de su primitivo pensamiento.

En suma, la circunstancialidad signa este tipo de discurso en lo que a la fama se refiere pero —reiteramos— debajo de posibles improvisaciones existe, de ordinario, un maduro pensamiento político.

III. Frases

Hemos dicho que el discurso político puede expresarse en la brevedad de una frase. Por lo común, esas frases se pronuncian en situaciones conflictivas y extremas, son impulsoras y nucleadoras. Las mismas encierran una gran voluntad de cohesión, son presionadoras y, en general, guardan una gran cuota de violencia y coacción. No se desarrollan en la explicación, no podrían hacerlo dada la premura y la necesaria urgencia. Incitan, se presentan como una pica que se clava y apela, que nuclea a su alrededor.

Acabamos de decir que no se desarrollan en explicación pero la suponen. Sin duda, ha habido previamente discusiones, presentación amplia, información extensa. Pero en la situación límite todo esto se resume en la brevedad de una frase.

Pondremos algunos ejemplos tomados casi azarosamente puesto que son infinitos los que aparecen en cualquier crónica que nos ocupe. El rey de Francia se enfrenta con el Papa Bonifacio en el año 1303: Agnolo di Tura del Grasso recuerda la llegada de Sciarra Colonna a Anagni "co'l'ensegne e bandiere de're di Francia, gridando: `[muoia] papa Bonifatio e viva el re di Francia'"[22]. A este ejemplo podemos agregar otros. En 1304, los sieneses apoyan a los regidores florentinos acosados por los exiliados de la ciudad y los gibelinos de Arezzo y de Lombardía, "e così giunti in Firenze furono riceuti con grande alegreza; gridavano: `Echo Siena, Siena'"[23]. En este caso parecería tratarse de un saludo, determinado por las circunstancias pero también implican el testimonio de una alianza y de un apoyo —en ese momento sumamente importantes para los güelfos florentinos—.

---

[21] *Novelle*, vol. I, p. 207.

[22] Agnolo, p. 276.

[23] *Ibid.*, p. 283.

De ordinario, el grito aparece como surgido espontáneamente pero sin duda —como decimos— parte de un pensamiento meditado. En 1346 en Siena se produce una revuelta: "fu per una setta e congiuratione ordinata per certi di popolo minuto di Siena"[24], es decir que había intención previa. Se corre la ciudad exclamando: "viva el popolo, e mouia chi ci afama". Este grito, al parecer de contenido social y de dimensión circunstancial —ya que el texto dice que había una gran carestía— aparece luego más complejo en sus motivaciones: "viva el popolo e l'arte, e mouia chi ci afama", es decir que evidencia un claro contenido político. Sin duda lo tenía, ya que los regidores, *i Signore Nove*, se precavieron y pidieron auxilio a las ciudades amigas.

En situaciones límites de cualquier tipo, las frases resumen pensamiento y opciones. La tiranía del duque de Atenas levantó en la Florencia del año 1343 resistencias y adhesiones: "Fiorentini ordinoro trattato e congiura contro el duca d'Atena loro signore per la mala signoria che lui facea"[25]. Se produjo el tumulto, los partidarios del duque se lanzaron a la calle gritando "viva el duque" pero, ante el poco eco que encontraron, se retiraron. La situación se muestra confusa, de uno y otro lado se oponen los bandos. Dentro de esa lucha ciudadana, las gentes de Oltrarno abrieron puentes y armados corrieron la ciudad gritando: "viva il popolo e muoia il duca e'suoi"[26].

Vítores, exclamaciones en pro o en contra implican posiciones antagónicas expresadas en situaciones puntuales pero que —lógicamente— las exceden. Tras ellos se encuentran los largos debates, el maduro pensamiento político.

IV. El discurso en la ritualidad y en la ceremonialidad

En otro apartado, he hablado del discurso elaborado en asambleas o ceremonias. Quiero referirme ahora sólo al discurso gestual en la ceremonia y a los objetos con carga simbólica que se convierten en objetos ostentatorios en dicha celebración.

Antes de analizar el discurso gestual tendríamos que entender por qué diferenciamos ritualidad de ceremonialidad, aunque parezca obvio. La significación común de los términos nos habla de esa profunda diferenciación. La ceremonia es exterioridad, a veces solemne y suntuosa. Su carga profunda llega del rito que se puede ejecutar en su ámbito, rito que suele

---

[24] *Ibid.*, p. 549.

[25] *Ibid.*, p. 539.

[26] *Ibid.*, p. 540.

descansar sobre el mito. Para nosotros, el mito es relato creador, fundacional, que puede hacerse presente a través del rito: "las finalidades esenciales de la vida colectiva están implícitamente enunciadas en el relato y la finalidad suprema corresponde precisamente a la realización del mito, a la fidelidad a los modelos y a la renovada presentación, mediante el rito y la ceremonia, de ese sentido colectivo"[27].

Ceremonialidad y ritualidad van unidas de ordinario, aunque no necesariamente. En el caso que nos ocupa, el del discurso político medieval, la alusión al mito es esencial y constante.

Además, el discurso para lograr su objetivo político tiene que apelar al imaginario a que responde una sociedad. "Lo que mantiene la cohesión de una sociedad, es la cohesión de su mundo de significaciones"[28].

Decimos que apela al imaginario de una sociedad. Sin duda no sólo apela, es decir, no sólo se refiere a lo afirmado y aceptado, a lo establecido, sino también puede inducir imágenes fundamentales en ese imaginario, o sea que el discurso político puede crear, puede acuñar imágenes cargadas de significado para afirmar una conducta política, imaginario que también puede —a veces— cambiar el derrotero de una sociedad, ya sea que ésta adopte un nuevo imaginario o que reafirme su adhesión anterior.

Hablo de creación de imágenes pero, aunque la imagen sea novedosa, de ordinario no lo son sus fundamentos. Es decir que se redescubre una imagen o se crea una imagen pero —ya nueva, ya conocida— adquiere vida y sentido merced a cargas profundas que la fundamentan. Surgido lo imaginario de la realidad, no se somete ni se sujeta a ella, sino elabora sobre esos datos (sobre los datos que la realidad le proporciona) los *eídola* cargados de significados que constituyen la red significante en que se mueve una sociedad.

Lo imaginario tiene que apelar a lo simbólico. Creo que lo imaginario y lo simbólico dependen de la realidad inmediata y —a pesar de su despegue de ella— constituyen, en suma, realidad profunda y esencial. Tal vez ambas palabras, *profunda* y *esencial*, respondan ampliamente a lo que queremos decir: *profunda* porque no siempre se entrega con inmediatez, *esencial* porque constituye elemento fundante e insustituible. El discurso político vehiculiza esa realidad profunda y esencial.

Hemos dicho que nos ocuparemos ahora del discurso gestual que —por lo común— puede ser acompañado o seguido por el discurso oral. Para emitir el discurso en la ceremonialidad, de ordinario se prepara un escenario que forma parte del contexto total. Lugar elevado, eminente, que

---

[27] Colombo, *op. cit.*, p. 96.

[28] *Ibid.*, p. 55.

aísla y amplifica, portador de elementos simbólicos adheridos o no al personaje o personajes que actúan la ceremonia.

El lugar elevado puede tener una finalidad práctica, facilitar a los asistentes la observación. Pero también implica ensalzamiento. Se llega o se parte generalmente al lugar central de la ceremonia en forma procesional, que contiene una significación y guarda una sintaxis.

Pongamos un ejemplo que nos ofrece Agnolo di Tura del Grasso: la estancia de Luis de Baviera en Roma en 1328. Ante el pueblo de Roma al que había convocado a parlamento, se presentó el emperador "venne vestito di porpora co'la corona in capo e la verga d'oro nella mano diritta e la palla d'oro a la mano manca come imperadore; e posesi a sedere sopra uno richo trono rilevato, sicchè tutto il popolo il potea vedere intorniato di baroni e di prelati e di cavalieri armati"[29].

En la *Vita* de Cola di Rienzo son innumerables los pasajes que nos ilustran sobre la ceremonia en que se resuelve el discurso gestual y en que se ostentan objetos simbólicos. El día de San Juan, "voize questo homo ire alla festa come l'aitri. La soa ita fu per questa via. Cavalcao con granne apparato de cavalieri; sedea sopra uno destriero bianco, vestuto era di bianche vestimenta de seta forrate de zannaro [di zendale, di seta sottile], in fresate [fregiate] de auro filato; sia aspetto era bello et terrivile forte; denanti lo sia cavallo li ivano li ciento iurati da pede armati dello Rione della Revola. Sopra allo capo sio portava la confallone"[30]. En este pasaje podemos analizar el sentido de los objetos que aparecen además de subrayar lo majestuoso del desfile. Poco después, el tribuno se dirige a San Pedro, convocando a las gentes de Roma que —por curiosidad o admiración— se congregaron a su paso, "houmeni e femmine lo trassero a vedere"[31]. Es interesante destacar las palabras con que la *Vita* anuncia la forma procesional: "Questo fu l'ordine de sia bella cavalcata". Se habla de orden deliberado que, evidentemente, era importante y solemne: "La prima iente che venessi fu una militia de iente armata de cavallo, adornata et bella..., po'questi sequitava l'ordine delli Officiali, Judici, Notari, Camorlenghi, Pacieri e Sinnichi [Sindachi]: poi sequitavano quattor, Menescalchi [marescialli, ufficiali d'arme]: colli loro cavalcanti usati [soliti uomini a cavallo], poi questi sequitava Janni de Allo [Gianni di Aldo], lo quale portava la coppa de ariento inaurato in mano collo dono [con il donativo] a modo de Senatore. Puoi questo venivano li sollati da cavallo, può questi venivano li trommatori, li quali venivano sonanno colle trombe d'ariento. Naccari d'ariento sonanti honesto et magnifico suono faceano. Puoi venivano li

---

[29] Agnolo, p. 470.

[30] *Vita*, p. 76.

bannitori [banditori]; tutta questa iente passava con silentio. Po'questi veniva un homo solo, lo quale portava'nmano una spada nuda, in segno di justitia. Buccio figlio de Jubileo fu". Seguía un hombre que arrojaba dinero "a modo imperiale". Luego llegaba el tribuno, magníficamente vestido, "sedea in uno destriero granne, vestuto de seta, cione de velluto mieso verde e mieso gallo, forrato de varo". Pero también ostentaba objetos simbólicos: "nella mano ritta portava una verca di acciaro, polita lucente; nella soa sommitate era uno melo d'ariento 'naurato, et sopra lo pomo stava una crocetta de auro; dentro della crocetta stava lo leno della Croce; et dall'uno lato erano lette smaitate che dicevano: *Devs*, dall'altro, *Spititvs Sanctvs*". Sucedía al tribuno, Cecco d'Alesso quien llevaba un estandarte "a muodo regale".

Importante era la simbología del estandarte: "in quello stennardo era lo campo de bianco; in mieso stava uno sole de auro splennente e dentorno stavano le stelle d'ariento. In capo allo stennardo era una palomma bianca de ariento, la quale portava in vocca una corona de oliva". Seguían los peones, "bene parevano horzi vestuti et armati" y a ellos los civiles, "si de ricchi, de potienti, de conzeglieri, compagni, et de molta iente honesta"[32]. Al llegar a San Pedro, los clérigos recibieron a la comitiva y fueron a su encuentro "vestiti e parati colle cotte bianche solennemente, colla Croce el collo'ncienzo; vennero cantanno *Veni Creator Spiritus*, fi'alle scale, et si lo ricipiero con granne letitia"[33].

No creo que sea necesario insistir en la simbología de gestos y objetos ya que aparece tan claramente en el discurso ceremonial. En ambos desfiles procesionales se han empleado elementos análogos. Por un lado, la exterioridad, en que se cuentan la solemnidad, la riqueza de vestimentas y objetos, la ostentación. La *Vita* maneja con gran elocuencia estos signos de importancia y poder que son las vestimentas suntuosas. Y hábilmente también nos presenta su contraparte, el despojamiento, en pasaje de gran valor expresivo: en la batalla ciudadana que dio la victoria a Cola y derrumbó a los aristócratas, Stefano della Colonna, luego de encontrar a su hijo muerto, trató —inútilmente— de salvar la vida. Rogó que lo perdonasen, "non vaize lo pregare; in prima le toizero soa moneta, puoi lo disarmaro, e puoi li toizero la vita". En la frase siguiente aparece todo el desamparo, la desdicha y la ignominia que cayó sobre el príncipe. Refugiado que se había en una viña, "stette in quella vigna nudo, muorto, calvo, grasso: non pareva

---

[31] *Ibid.*, p. 77.

[32] *Ibid.*, p. 79.

[33] *Ibid.*, p. 80.

homo de guerra"[34]. Despojado, en suma, de todo lo que constituía su ornato, marcaba su dignidad social y protegía su decoro humano.

Pero reiteramos que el discurso ha utilizado elementos semejantes en la exterioridad y en la interioridad. Luego de examinar cómo se ha conformado el primero, veamos cómo se expresa el segundo, es decir en la interioridad: la simbología que guarda el contexto es especialmente evidente. La presentación del emperador implica fasto y potencia. Lleva los símbolos del poder: corona, cetro y globo "como emperador", es decir, como objetos que le corresponden por su rango. En el ejemplo referido a Cola di Rienzo encontramos un matiz respecto a esta presentación. Constantemente se alude a las acciones que se realizan "a la manera de": se arrojaba dinero "a modo imperiale", se portaba un estandarte "a muodo regale". En el primero se expresa el derecho, en el segundo, la pretensión.

V. El discurso monumental

Muchos son los ejemplos a los que podemos aludir para ilustrar este apartado.

El palacio comunal, el palacio del príncipe, el *duomo* o iglesias de advocaciones especialmente populares, etc. constituyen algunas de las expresiones en que el discurso político puede manifestarse en forma monumental. Recuerdo las palabras que mereció el palacio ducal de Urbino, espacio de concentración lógica y simbólica, un "spazio prima da *guardare* che da *vivere*"[35]. El palacio principesco no es, en esencia, una habitación sino un proyecto. Un proyecto que se explicita, que se expresa para llegar a la comunidad y para actuar sobre ella, para nuclearla en un programa ético.

También podríamos hablar de la pintura. El ejemplo que se nos presenta inmediatamente es *Il buon governo* de Ambrogio Lorenzetti. Esta pintura —evidentemente surgida de un discurso político particular— envolvía el mensaje en formas no puntuales ni personalizadas. Es pintura que lanza una lección de civismo.

Conocemos otras que —en cambio— estaban determinadas por circunstancias precisas, por inconductas de cualquier tipo, incluso aquéllas que configuraban un delito común pero que perturbaban la sociedad profundamente, ya sea por la importancia de ese delito o por la personalidad de quien lo había cometido.

---

[34] *Ibid.*, p. 142.

[35] Arnaldo Bruschi, *Bramante architetto*, Bari, Laterza, 1969, p. 18.

En otro trabajo he mencionado las representaciones con que se castigaba a los traidores[36]. Allí, he recordado los pasajes del *Diario d'anonimo fiorentino* que señala cómo los florentinos determinaron, en 1377, pintar la efigie de Rodolfo da Camerino, "traditore della Santa Madre Chiesa e del popolo e del Comune di Firenze, e della Lega e di tutti i collegati". Sabemos, en efecto, que Camerino, capitán general de la república en la guerra de los ocho santos mudó de bandera en favor del pontífice. El cronista describe la pintura: en ella Camerino aparece suspendido por el pie izquierdo entre una sirena y un basilisco, tocado con una mitra mientras un diablo lo tenía apresado por la garganta a la vez que hacía un gesto obsceno a la Iglesia y a la Comuna de Florencia. Una inscripción recordaba: "com'egli è tradito il Papa e'l Comune di Firenze"[37]. También Donato di Neri habla de la pena infligida a Rodolfo da Camerino por los florentinos; la pintura se realizó "nel palacio de gli Otto de la guerra e a tutte le porti di Firenze, per non leale".

La literatura ha tomado como tema este episodio y esta punición afrentosa infligida a Rodolfo da Camerino. Franco Sacchetti relata algunas anécdotas del personaje, entre las que se cuentan sus reacciones ante el castigo sufrido. Caído en desgracia —según hemos dicho— su efigie fue pintada "per fargli vergogna"[38]. El condenado se refiere a ese castigo cínicamente: "E'si dipingono i santi: sonci fatto santo". Ya en sus tierras y topándose con uno de sus hombres que regresaba de ocuparse de las viñas, ordenó a sus acompañantes que lo aprehendieran y que lo colgasen por los pies. Al preguntársele por el motivo, contestó: "-Perchè li Fiorentini m'hanno fatto impiccare pe' piedi, perchè io ci ho fatto i fatti miei...". De tal manera, puesto que su dependiente —al igual que él— solo se había ocupado de sus asuntos, habría de recibir el mismo castigo que le habían infligido las autoridades de la comuna. Por cierto, su orden no fue mantenida, había sido sólo ocasión para una frase cargada de sorna.

Rodolfo da Camerino —en la narración de Sacchetti— continuó burlándose de quienes así lo habían castigado. Habiendo recibido a embajadores florentinos, les ofreció un convite en una sala en que había una gran chimenea encendida a pesar del calor del mes de julio. Interrogado por la razón de tan extraño uso, Rodolfo respondió que cuando los florentinos lo

---

[36] Nilda Guglielmi, "Las puertas y el espacio político en la ciudad medieval (Italia del centro y del norte, siglos XII-XV)", *Temas Medievales*, nº 1, 1991, pp. 107-125.

[37] "Diario d'anonimo fiorentino dall'anno 1358 al 1389", en *Cronache dei secoli XIII a XIV*, vol. unico, Documenti di storia italiana a cura della R. Deputazione sugli studi di storia patria per le provincie di Toscana, dell'Umbria e delle Marche, Florencia, 1876, pp. 337-340.

[38] Sacchetti, vol.I, p. 118 y ss.

habían pintado, "l'aveano dipinto sanza calze in gamba; di che per quello avea si infrigidite le gambe..."[39].

Las efigies de los traidores eran pintadas, en general, en sitios muy evidentes y transitados, expuestos a la observación general: "fessi pe' Consigli, fussino dipinti per traditori Conte Alberigo da Zagonara, Niccolo Piccinino, Cristofano del'Anello, Conte Azzo da Montegranelli, Conte Guelfo da Doadola, e'l Conte Antonio da Ponte ad Era..."[40]. Otra noticia alude —respecto del año 1436— a la muerte, el 5 de junio, de Cristofano dello Anello, mencionado más arriba. El cronista lo califica de *ribello* y dice que fue "dipinto per traditore: era nostro nimico, fue buona nuova"[41].

Gherardo Ortalli ha hablado largamente de la pintura infamante entre los siglos XIII y XV[42]. Estudia la novedad de la utilización del sistema icónico —ya largamente empleado por la Iglesia— en el plano público, oficial y laico. Desde la época clásica había existido una gran preocupación por tutelar las imágenes; en ciertos ámbitos considerados indignos no se podían introducir objetos —incluso monedas o anillos— con el retrato del emperador. En la Edad Media, también se protegieron armas y efigies. Por tanto, la exposición y, sobre todo, la figuración de los personajes en actitudes abyectas o desairadas correspondía a una censura de la sociedad. En general, la pintura (que de ordinario se colocaba —como hemos dicho— en lugares frecuentados, en los muros exteriores de edificios importantes) surgía de la *infamia iuris* (o *legalis*), o sea de una condena penal. No infrecuentemente se unía a una *infamia vulgaris* o *popularis*, influyéndose ambas mutuamente. Esta *infamia vulgaris* es lo que en muchos textos aparece como *publica fama*[43]. En suma, la pintura castigaba, modificaba la buena opinión, la fama, la consideración de que gozaba un individuo, era la *privatio famae vel commaculatio famae*[44]. Es interesante también destacar la distinción que señala Ortalli entre la pintura infamante relativa a los casos que llamaríamos ordinarios (mejor regulados por la normativa y la praxis) y los extraordinarios, por lo común de esencial valor político y —como bien dice el mencionado autor— "destinados a ser en sí mismos

---

[39] *Ibid.*, p. 121.

[40] "Ricordi fatti in Firenze per Gio. di Iacopo Morelli", en *Croniche di Giovanni di Iacopo e di Lionardo di Lorenzo Morelli*, ed. Fr. Ildefonso di San Luigi, volume unico. Delizie degli eruditi toscani, vol. XIX, Florencia, Gaet. Gambiagi, 1785, p. 69.

[41] *Ibid.*, p. 149.

[42] *La pittura infamante nei secoli XIII-XVI*, Roma, Jouvence, 1979.

[43] *Ibid.*, p. 33.

[44] *Ibid.*, p. 34.

fuente de infamia"[45]. El mismo autor señala que estas últimas composiciones se caracterizan "por un amplio planteo narrativo, por los tonos violentos y cargados de la figuración, por la riqueza del lenguaje icónico, por la iteración de la imagen repetida en lugares diversos"[46]. Por todo ello y por los lugares extremadamente frecuentados que se elegían para la exposición —a veces múltiples— , ellas tenían un efecto amplificador, multiplicativo. En cuanto a las actitudes con que se representaban los condenados debían ser lo más explícitas posible.

Muchos son los ejemplos de pintura infamante a que se refiere Ortalli, así como el tradicional libro de Robert Davidsohn, *Storia di Firenze*[47]. Recuerda este último autor una serie de delitos que se expresaron en pinturas. Progresivamente, la pintura infamante constituyó parte de la pena impuesta al delincuente. Davidsohn cita algunos casos: en el muro externo de la iglesia parroquial de San Gimignano se figuró, "a perpetua memoria", el fratricidio cumplido por Nanza Paltoni, quien —gibelino— mató a su hermano Schivo Paltoni, jefe güelfo. De la misma manera, cuando los miembros de una rama de los Contiguidi, los condes de Porciano, asaltaron a un mercader de Ancona, una pintura en el muro del palacio del podestà recordó tal hecho. Consigna Davidsohn que este procedimiento perduró unos 250 años.

Andrea del Castagno fue llamado "il pittore degli impiccati", ya que ejecutó muchas pinturas que representaban a condenados a la horca. No fue el único pintor importante a quien se encargaron escenas similares. Sandro Botticelli hubo de figurar a los asesinos de Giuliano dei Medici con motivo de la conjura de los Pazzi. Todavía en 1529 se encargó una pintura de este tipo. Andrea del Sarto fue el pintor elegido, quien debía recordar de tal manera a los capitanes mercenarios y a los florentinos que habían huido ante el asedio de Florencia.

Davidsohn y Ortalli también mencionan una pintura tardía —ya que fue ejecutada en la Fortaleza da Basso en 1536— en que aparecía Lorenzino dei Medici colgado de un pie como asesino del duque Alejandro[48]. De la misma manera, la batalla de Campaldino figuraba en la sala del consejo en el Bargello, celebrándose en ella la victoria sobre los exiliados florentinos que habían combatido al lado de los enemigos aretinos. Al parecer, en el siglo XVIII —en los lugares en que persistió el uso— la ejecución de la pintura

---

[45] *Ibid.*, p. 42.

[46] *Ibid.*, p. 42.

[47] Robert Davidsohn, *Storia di Firenze*, Florencia, Sansoni, 1956-1968, 8 vols, vol. V, p. 598.

[48] *Ibid.*, p. 599; Ortalli, *op. cit.*, p. 50.

era aleatoria, dependía del poder discrecional de las autoridades[49]. Poco a poco, el castigo fue aplicándose en menor número de delitos: en el siglo XVI se limitó casi exclusivamente a la traición. El siglo XIV constituyó el momento en que el fenómeno se expresó con máxima vitalidad y el ámbito en que se dieron mayor número de ejemplos fue Bolonia[50].

Inclusive los gremios y asociaciones castigaban a los miembros que hubieran infringido las reglas de la corporación pintándolos en su ámbito específico, en particular, el patio del gremio[51]. Se trataba pues de infamar, condenándolos, tanto los delitos privados como las faltas públicas. En suma, constituía un mensaje aleccionador de carácter cívico-político.

Otras expresiones pictóricas particulares tienen el inconveniente de no ser sino un testimonio mediato: es el caso de las que conocemos a través de la descripción realizada en la *Vita* de Cola di Rienzo. Pese a ello, creemos que el detalle con que se nos ofrecen nos permite utilizar la descripción como testimonio importante. En primer lugar, hemos de aludir a las pinturas infamantes con que los regidores de Roma lo castigaron luego de su huída de la ciudad. Los Senadores —restablecidos en sus cargos— "penzero [dipinsero] lo Tribuno con lo capo de sotto e con li piedi in aito a muodo di Cavalieri nello muro dello Palazzo di Campituoglio. Ancho penzero Cecco Mancino, sia Notaro e Cancelliero; pensero Conte sia nepote..."[52]. Es decir que el tribuno y sus seguidores también sufrieron la pintura infamante. Pero en el ascenso de Cola muchas fueron las pinturas con que hizo conocer su mensaje. Unas denunciaban la caótica situación de Roma, librada a la voluntad y arbitrio de poderosas familias. Otras, ensalzaban al tribuno y lo mostraban como depositario del poder y elegido para guiar los destinos de la ciudad. Otras, por fin, ilustraron con lenguaje místico las vías de salvación que, por cierto, exceden nuestro tema de mensaje político.

Esas pinturas fueron colocadas —como era costumbre— en lugares estratégicos y evidentes para que pudieran ser observadas por todos. Una de ellas se realizó en el exterior del palacio del Campidoglio, delante del mercado[53]. Representaba un mar convulsionado, con una nave a punto de naufragar, sin vela ni timón, sobre la que se veía una mujer vestida de negro, desordenados los cabellos, arrodillada en acto de implorar piedad.

---

[49] Ortalli, *op. cit.*, pp. 49 y ss.

[50] *Ibid.*, p. 54.

[51] *Ibid.*, p. 45.

[52] *Vita*, p. 154.

[53] *Ibid.*, p. 37.

Una inscripción la identificaba: "Esta es Roma". Alrededor de la nave principal cuatro naves hundidas, perdidos los timones, simbolizaban, con sus cuatro mujeres muertas, las cuatro antiguas y poderosas ciudades de Babilonia, Cartago, Troya, Jerusalén. Una frase recordaba su desastrado fin: "Estas ciudades zozobraron y se extinguieron debido a la injusticia". Otra frase anuncia el de Roma. En el lado opuesto se ven dos islas. En una, una mujer en actitud avergonzada la señala: "Esta es Italia". En la segunda, cuatro mujeres pensativas, las manos en las mejillas, declaran con tristeza: "Estuviste acompañada por todas las virtudes/ ahora vas por el mar, abandonada". Quienes así hablan son las cuatro virtudes cardinales: temperancia, justicia, prudencia y fortaleza. Hacia la derecha de la escena, en una isla pequeña, una mujer de blanco, arrodillada, levanta las manos al cielo, en actitud de oración. Es la fe cristiana cuyos lamentos recoge una inscripción:

> «¡Oh!, Sumo Padre, duque y señor mío
> si Roma perece ¿donde me refugiaré?»

Por fin, en la parte superior, diversos animales soplaban cuernos a la manera de los vientos, en un esfuerzo por hacer que la nave se hundiera más rápidamente. Estaban ubicados en cuatro filas distintas e identificados por inscripciones colocadas debajo. En la primera se veían leones, lobos y osos: "Estos son los criminales barones rectores". En la segunda perros, puercos y chivos: "Estos son los Populares, ladrones, homicidas, adulteradores y despojadores". Y en el cuarto y último grupo se veían liebres, gatos, cabras y monos: "Estos son los falsos Oficiales, Jueces y Notarios". Toda la composición, que representaba la decadencia y el triste estado de la ciudad, estaba presidida por una figura de la majestad divina de cuya boca salían dos espadas, flanqueada a uno y otro lado por San Pablo y San Pedro.

Además de sus discursos en que incitaba al pueblo a la virtud, Cola di Rienzo determinó que se pintara otra escena en San Juan en Laterano, frente al coro e hizo fijar una placa de metal con letras desconocidas, salvo para el tribuno. Alrededor de esa placa hizo representar cómo el Senado romano concedía autoridad al emperador Vespasiano[54].

Como los barones se sentían demasiado seguros —Colonna, Orsini, Savelli y Conti se negaban a creer en una efectiva influencia y potencia del "popolano"— hizo pintar otra escena en el muro de Sant'Angelo in Pescheria, "lugar famoso en todo el mundo". En el lado izquierdo mostraba una gran hoguera cuyas llamas se elevaban hasta el cielo, en las que se

---

[54] *Ibid.*, p. 42.

consumían —vivos algunos, muertos otros— desde gente común a reyes y ya había destruido parcialmente el cuerpo de una anciana. Hacia la derecha, un ángel vestido de blanco con capa de escarlata llevaba una espada desnuda en la mano derecha y con la izquierda tomaba a la mujer tratando de arrancarla del tormento. De lo alto caían halcones muertos. Una paloma blanca, en medio del cielo, sostenía con su pico una corona, la entregaba a un pequeño pájaro y ambos coronaban a la anciana. Delante de una nueva pintura y en busca de su intención, los romanos se detenían y opinaban. Unos desconfiaban de su capacidad de admonición, otros, en cambio, sospechaban en ella profundos significados. Grandes y altos eran los que le atribuía el tribuno, influido por la escatología de Gioachino da Fiore. Cola di Rienzo se sentía consubstanciado con la mentalidad de los franciscanos espirituales o *fraticelli* y, luego de su primera expulsión de Roma, se refugiará entre ellos. La paloma de esta pintura, que aparece luego en el estandarte del tribuno, está ligada con movimientos místicos como el de los "palombelli" y su constante invocación al Espíritu Santo testimonia su devoción.

Cola recurre al relato mítico, ordena el mundo en que actúa merced a la simbología que le concede ese relato. Y mediante esa red simbológica pretende llevar orden a lo que se le presenta caótico. Intenta instaurar en su sociedad el tiempo perfecto, en que se realicen las significaciones.

Reflexiona Lévi-Strauss: "Hay una cosa muy curiosa en la semántica que es la palabra `significado' pues en toda la lengua probablemente sea ésta la palabra cuyo significado sea más difícil de encontrar. ¿Qué significa el término `significar'? Me parece que la única respuesta posible es que `significar' significa la posibilidad de que cualquier tipo de información sea traducida a un lenguaje diferente". Se entiende como lenguaje diferente, no los fonemas que corresponden a una u otra lengua sino a su traducción a otro plano, no sólo verbal sino mental. Es importante destacar que, para Lévi-Strauss, lograr las significaciones implica lograr también un orden: "hablar de reglas y hablar de significado es hablar de la misma cosa y si reparamos en la realizaciones de la humanidad siguiendo los registros disponibles en todo el mundo, siempre verificaremos que el denominador común es la introducción de algún tipo de orden"[55].

Si volvemos a la *Vita*, creemos no equivocarnos al atribuir ese objetivo de orden a Cola, objetivo logrado de mil maneras, por medio de la palabra y la admonición pictórica.

La prepotencia de los nobles había creado caos en la ciudad, Cola di Rienzo se sintió llamado a superarlo. La *Vita* pinta con expresivos colores

---

[55] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 30-31.

la situación de Roma: "Rettori non havea; onne die se commattea; da onne parte se derobava; dove era luoco, le verijne se betoperavano; non c'era reparo; le piccole zitelle se furavano, e menavanose a dishonore;... Onne lascivia, onne male, nulla iustitia, nullo freno..."[56].

Ese imperio de todo mal, esa ausencia de toda justicia implicaba una desarmonía que el tribuno intentó superar merced a su gobierno fundamentado en la mística de los movimientos escatológicos-pauperísticos mencionados.

Despojado de su poder, Cola di Rienzo se alejó de Roma. Antes de su partida, hizo pintar en el muro de Santa María Magdalena en Piazza di Castello, un cordero que llevaba las armas de Roma y que tenía una cruz en la mano, sobre la que se veía una paloma. El cordero aplastaba al basilisco, al áspid, al león y al dragón. Dejó, pues un mensaje que fue escarnecido por los romanos que lo cubrieron de fango[57].

Como vemos, a través de la pintura, expresaba Cola di Rienzo su mensaje en que el ansia de dominio, de poder, de ensalzamiento personal se veía justificado por fundamentos escatológicos. Errante el tribuno luego de su huida de Roma, pronunció, ante el rey de Bohemia una justificación que, basada en profecías contemporáneas, recurría a imágenes que hemos visto aparecer en las pinturas: "Vedi la profetia de Frate Agnilo de Montecielo [Angelo di Monte Vulcano] nelle montagne di Maiella, e disse che l'aquila occiderao li cornacchioni"[58].

Ideología, imaginario, mentalidad —como ya hemos dicho— en una circularidad que permite el enriquecimiento mutuo. Los ejemplos mencionados nos muestran cómo el discurso político constituye un mensaje que vehiculiza los valores de la *realidad* social, precisamente, en esas tres dimensiones de la vida histórica.

---

[56] *Vita*, pp. 52-53.

[57] *Vita*, p. 162.

[58] *Vita*, p. 165.

FANTASMAS POLÍTICOS EN LA CASTILLA MEDIEVAL

ARIEL GUIANCE

El tema de los fantasmas y las apariciones terrenas de los muertos ha conocido en los últimos tiempos una considerable difusión, gracias a los importantes estudios de Claude Lecouteux y, más recientemente, de Jean-Claude Schmitt[1]. En ambos, los fantasmas son analizados en un marco temporal preciso —el de la Edad Media—, conforme a una evolución histórica determinada.

En el caso de Lecouteux —cuyo libro tiene el mérito de haber sido uno de los pioneros en el tema—, su tesis fundamental subraya la importancia de la tradición nórdica —religiosamente pagana— en lo que hace a la pervivencia y difusión de la tradición medieval sobre fantasmas y aparecidos. En tal sentido, el autor ve una cierta disputa ideológica entre una cultura dominante —representada por la Iglesia— y una cultura reprimida —la popular—, disputa que tenía entre sus puntos de choque la impugnación o defensa de la existencia de los aparecidos.

Por su parte, Jean-Claude Schmitt —que culmina con su libro toda una serie de artículos que dedicara al tema desde 1982[2]— entiende que el estudio de los fantasmas debe basarse en una cuidadosa evaluación de los documentos empleados para tal fin. Así, este especialista reconoce entre relatos "autobiográficos" —en los que el narrador cuenta su propia experiencia con un aparecido— y relatos en los que esa experiencia corresponde a otros —y el autor se limita a difundir un acontecimiento ajeno—. Schmitt

---

[1] Claude Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Age*, París, Imago, 1986; Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994.

[2] El primer trabajo conocido de este autor sobre el asunto es "Les revenants dans la société médiéval", aparecido en A.A.V.V., *Les temps de la réflexion*, París, Gallimard, 1982, tomo III, pp. 285-306. Otros artículos del mismo investigador serán citados en notas siguientes.

subraya —a diferencia de Lecouteux— la herencia de una tradición cristiana en lo que hace a este asunto (que remonta al texto bíblico) e inscribe su trabajo en una línea histórica que goza de gran popularidad en los ambientes historiográficos franceses de la actualidad. Dicha perspectiva intenta establecer las relaciones sociales y mentales de un tema en cuestión a partir de un análisis filológico, iconográfico y cultural (entiendo este último como el resultado de vinculaciones ideológicas y construcciones mentales).

Este segundo libro me ha llevado a plantear algunas observaciones sobre el mismo tema, motivadas por una cierta generalización que se hace en él de contextos de creencias que, a mi entender, sólo son aplicables a los casos francés e inglés, ámbitos que —justo es decirlo— Schmitt maneja con soltura y erudición. No quiero con esto impugnar la obra en cuestión —por el contrario, ella está destinada, sin dudas, a convertirse en una pieza fundamental para el estudio del asunto— sino sólo matizar algunas afirmaciones del autor en lo que se refiere a un ámbito particular: la Castilla medieval. De hecho, esta región también ofrece algunos ejemplos —aunque no en la proporción de otros espacios europeos— en los que se cuentan apariciones fantasmales. Dichos textos —pese a la amplitud documental de las dos obras antes reseñadas— aún no conocieron un análisis específico, circunstancia quizás explicable por su misma rareza[3]. En efecto, la región no parece haber tenido una gran vocación por los relatos de este tipo, hecho (sobre el cual volveremos) mucho más significativo si tenemos en cuenta que casi todos los ejemplos que podrían citarse en este sentido se encuentran en obras que recogen o incorporan textos franceses o ingleses (como el *Espéculo de los legos*[4], traducción del *Speculum laicorum* —compuesto en Inglaterra hacia 1279-1292— o el *Libro de los exemplos por a.b.c.*, de Clemente Sánchez de Vercial[5], compilación de relatos extraídos de las obras de Beda, Paulo Diácono y otros)[6].

---

[3] El relato español más importante que Schmitt presenta en su libro es la aparición de Alfonso VI según la cuenta el abad de Cluny, Pedro el Venerable —una pluma ajena al espíritu hispánico— (cfr. Schmitt, *op. cit.*, p. 188). Junto a él, también cita la historia de la reina Godo (que será objeto de nuestro análisis) pero sin brindar mayores detalles (*ibid.*, p. 82). Por su parte, Lecouteux no menciona ejemplo peninsular alguno.

[4] Edición de J. M. Mohedano Hernández, Madrid, 1951.

[5] *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo LI, pp. 543-560. También hay edición de John Keller, Madrid, C.S.I.C., 1958.

[6] Cfr. María Rosa Lida de Malkiel, "La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas", artículo incluido como apéndice a la edición castellana del libro de Howard Rollin Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pp. 371-449. También ha formulado algunas observaciones al respecto José Mattoso en su conferencia "La mort dans les recueils d'*exempla*: les revenants", que tuvo lugar en París el 17 de marzo de 1993 (agradezco a Adeline Rucquoi sus notas sobre esta disertación).

Entre ese limitado conjunto de narraciones castellanas sobre fantasmas existen dos que, más allá de presentar algunas características comunes del género, utilizan el fenómeno del aparecido para estructurar un discurso ideológico en torno a la suerte que le corresponden a los personajes políticos en el otro mundo. En tal sentido, el "fantasma político" actúa para brindar una imagen de la monarquía y del destino que se les reserva a sus representantes tras su muerte[7].

El primero de dichos relatos —del que ya me he ocupado, con objetivos distintos, en otra oportunidad[8]— es la historia de la aparición del rey Sancho Ordóñez a su esposa, la reina Godo, según la narra el *Cronicón Iriense* (del último tercio del siglo XI o primero del XII) y la reproduce, casi de manera textual, la *Crónica Najerense* (de fines del siglo XII)[9]. Por otra parte, también cuenta este suceso (aunque de manera más sucinta y sin mencionar la aparición fantasmal) la *Crónica de Sampiro* (de mediados del siglo XI)[10]. Las tres versiones —acompañadas de un impecable estudio crítico— fueron editadas por Manuel Díaz y Díaz, quien además señaló el marco histórico que encuadra el relato[11].

En lo que hace al segundo ejemplo, se trata de la aparición de la reina Teresa —personaje que luego identificaremos— a un presbítero de la colegiata de san Isidoro de León, historia que refiere Lucas de Tuy en sus *Milagros de san Isidoro*, obra compuesta entre 1220 y 1235[12].

Ahora bien, si consideramos las características de estas dos fuentes veremos que, tanto una como la otra recogen ciertas influencias extrapeninsulares. En efecto, en lo que respecta al *Cronicón Iriense*, sabemos que

---

[7] Como bien lo indica Schmitt, el primer antecedente de este tipo de fantasmas (para la tradición occidental) es el de Samuel, episodio de I *Reyes*, 28. Véase, de este autor, su trabajo "Le spectre de Samuel et la sorcière d'en Dor. Avatars historiques d'un récit biblique: I *Rois*, 28", *Etudes rurales*, 1987, n°s 105-106, pp. 37-64.

[8] Me permito remitir a mi artículo "Sobre el tiempo y el espacio de trasmundo en la literatura castellana medieval", *Temas Medievales*, n° 2, 1992, pp. 137-158.

[9] Manuel R. García Alvarez (ed.), *El Cronicón Iriense*, Madrid, 1963 (Memorial Histórico Español, L, pp. 1-240); Antonio Ubieto Arteta (ed.), *Crónica Najerense*, Valencia, s.e., 1966.

[10] La *Crónica de Sampiro* se encuentra reproducida —con importantes retoques— en la de Pelayo, obispo de Oviedo y en la *Historia Silense*. Cfr. Justo Pérez de Urbel, *Sampiro. Su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid, 1952. La *Historia Silense* ha sido editada por Justo Pérez de Urbel y Atiliano González Ruiz Zorrilla, Madrid, C.S.I.C., 1959.

[11] Manuel Díaz y Díaz, *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Bibliófilos gallegos, 1985. El texto en pp. 65-80.

[12] Lucas de Tuy, *Milagros de san Isidoro* (edición castellana de Juan de Robles, 1525), León, Universidad de León, 1992. Desafortunadamente, no he podido cotejar esta versión con el original latino de la obra, conservado en el Archivo Capitular de san Isidoro de León, ms. LXI.

éste ofrece una historia —"desigual e incompleta", según Díaz y Díaz[13]— de la sede compostelana. Obra de un eclesiástico desconocido (quizás un monje), la crónica se presenta como una exaltación de las sedes de Iria y Compostela, redactada en tiempos en que la primera ya había sido eclipsada por la segunda a raíz del traslado de los restos del apóstol Santiago de una a otra. La falta de resentimiento hacia este hecho hizo suponer que el autor del texto no sólo no sería un iriense sino que, por el contrario, hasta probablemente haya estado involucrado en dicho traslado —que tuvo lugar a fines de 1095—[14]. Además, Amancio Isla Frez (quien retrasa la composición del texto hasta 1120) ha sugerido que ese presunto autor de la crónica también pretendió propagar, a través de ella, el nuevo ideal reformista de la Iglesia, nacido a mediados del siglo XI[15]. Esta última observación —y éste es el punto que nos interesa— induce a pensar que el citado cronista debía tener ciertas vinculaciones ideológicas con corrientes de pensamiento ultrapirenaicas (en particular, francesas). Recordemos que la influencia francesa fue especialmente importante en el reino leonés desde mediados del siglo XI, alcanzando su punto culminante con la introducción de la orden cluniacense y el establecimiento de relaciones políticas entre este reino y la casa borgoñona. Por último, estas conexiones ideológico-culturales no deben hacernos olvidar otro aspecto relevante del texto en cuestión —correctamente señalado por el mismo Díaz y Díaz-: el matiz sobrenatural y el gusto por lo maravilloso que impregna toda la obra. Junto a él, también se destaca el tono moralizante de la misma, que aparece manifestado a través de "una actitud crítica [del autor] respecto a varios obispos en cuyo comportamiento predomina el sentido secular sobre la acción pastoral y la vida intachable" —discurso que se enmarca en ese ideal de reformismo eclesiástico que antes señalábamos—[16].

En lo que hace a nuestra segunda fuente, también ésta revela cierta filiación ideológica con contextos culturales ajenos a los de la península. Dicha vinculación pasaría, una vez más, por la figura de su autor, Lucas de Tuy. Su obra (al igual que la anterior) tendría un objetivo político-religioso evidente: en este caso, se trataría de la reivindicación de la primacía de la sede leonesa frente a los poderosos centros de Toledo y Compostela. Como bien lo ha señalado Peter Linehan, el *Liber de Miraculis* "fue capaz de causar

---

[13] Díaz y Díaz, *op. cit.*, p. 67.

[14] *Ibid.*, pp. 67-68.

[15] Amancio Isla Frez, "Ensayo de historiografía medieval. El *Cronicón Iriense*", *En la España medieval IV. Estudios dedicados al Prof. D. Angel Ferrari Núñez*, 1984, pp. 413-431.

[16] Díaz y Díaz, *op. cit.*, p. 68.

consternación dondequiera en la península"[17]. Sosteniendo la idea de que san Isidoro era el vicario de Pedro en tierra hispana, Lucas de Tuy no dudó en demostrar que la sede que conservaba sus restos (León) debía ocupar el primer lugar en la península.

Ahora bien, recordemos que la carrera de don Lucas es muy singular: canónigo de san Isidoro de León durante muchos años, fue nombrado obispo de Tuy por Fernando III, cuando se desempeñaba como "magister scholarum" —quizás en la misma Galicia—. Viajero incansable, recorrió Tierra Santa y gran parte de los centros eclesiásticos de la Europa occidental, forjando una gran amistad con la jerarquía de la orden franciscana[18].

Estas breves presentaciones demuestran claramente —vale la pena repetirlo— la mayor o menor filiación de los autores de estos textos con tradiciones culturales ultrapirenaicas, relaciones que pudieron haber incidido a la hora de narrar las historias de fantasmas que son objeto de este estudio. Si a esto sumamos —como ya dijimos— que los otros textos castellanos que incluyen narraciones de este tipo son receptores de historias contenidas en obras francesas, inglesas o italianas, confirmaríamos esa idea que sugerimos acerca de la escasa incidencia del tema de los fantasmas en la Castilla medieval.

Ahora bien, las causas de este relativo rechazo —o simplemente despreocupación— por los fantasmas en la región pueden responder a varias razones[19]. Bien puede tratarse de la herencia de una postura eclesiástica rígida al respecto, heredera de san Agustín —lo que supone un amplio control ideológico, por parte de la Iglesia, de las creencias sobre este tema—. También puede deberse a la inexistencia de una tradición popular sólida sobre los aparecidos —el caso contrario a lo que se daría en el área germánica, si seguimos a Claude Lecouteux—. De la misma manera, dicha escasez de referencias sobre fantasmas puede responder a un concepto social de la muerte y de los muertos lo suficientemente extendido como para

---

[17] Peter Linehan, *History and the historians of the Medieval Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 368.

[18] Véase Francisco Javier Fernández Conde, "El biógrafo contemporáneo de santo Martino, Lucas de Tuy", en A.A.V.V., *Santo Martino de León. Ponencias del I Congreso Internacional sobre santo Martino en el VIII centenario de su obra literaria (1185-1985)*, León, Isidoriana, 1987, pp. 303-335.

[19] Es curioso comprobar, por ejemplo, que a fines del siglo XV se siga manteniendo en ciertos ámbitos el rechazo por los aparecidos. Así lo manifiesta Alfonso de Palencia en su *Universal Vocabulario* —editado en Sevilla en 1490— en el que el término "fantasma" aparece definido como "...gesto figuraõo en el animo de lo que nunca vimos y vision vana en sueños que no significa nada. Phantasma... es vision vana que acaece en el sueño y ninguna verdad significa" (véase la edición de esta obra de John Hill, Madrid, Real Academia Española, 1957 —la palabra en p. 76—).

no "requerir" de ellos. En efecto, es bien sabido que la teoría de los aparecidos descansa, entre otras cosas, en la existencia de un conjunto de fallecidos que, faltos de un ritual funerario, molestan a los vivos exigiendo el cumplimiento de ciertas normas[20]. Ahora bien, también es conocido el alto valor que tenían dichos rituales funerarios en la Castilla medieval, caracterizados por duelos desgarrados y prolongados que suponen un reconocimiento de la muerte como tal y un corte neto entre la comunidad de los vivos y la de los muertos[21]. Si unimos estos tres conceptos, podríamos sugerir que quizás la ausencia de una tradición castellana sobre los fantasmas no responda tanto a un fuerte control ideológico de la Iglesia peninsular —de hecho, la jerarquía poco pudo hacer respecto a los duelos ostentosos, que también suponían una falta al dogma (ya que negaban implícitamente la vida de trasmundo y la recompensa divina)—. Por el contrario, esa ausencia tal vez responda más bien a la inexistencia de un sentimiento popular (podríamos decir, una "mentalidad") que necesitara de los aparecidos para manifestar su idea particular acerca de la muerte y de los muertos.

Conforme a esta última hipótesis, analicemos ahora esos dos ejemplos especiales de fantasmas castellanos (que antes presentamos), elegidos no sólo porque su misma rareza es prueba de ella —siempre recordando la idea de filiación cultural de sus autores— sino porque elaboran un tipo de discurso político en el que lo moral se une a lo maravilloso.

El fantasma del rey Sancho

La primera de esas narraciones corresponde, como dijimos, a la figura del rey Sancho Ordóñez de Galicia —según la cuenta el *Cronicón Iriense*—. Conforme al texto, el monarca (a quien se presenta como un personaje meritorio y digno de renombre[22]) murió a causa de un envenenamiento perpetrado por un tal conde Gonzalo, quien le enviara —entre una serie de manjares— una pera con la pócima[23]. El rey, consciente de su próxima

---

[20] Cfr. Daniel Fabre, "Juvéniles revenants", *Etudes rurales*, 1987, nºs 105-106, pp. 147-164; Schmitt, *Les revenants*, p. 15.

[21] Me he ocupado de este tema —refiriéndome a la inexistencia de un sentimiento macabro en la Castilla medieval— en mi artículo "Douleur, deuil et sociabilité dans la Castille médiévale", en Christiane Montandon-Binet y Alain Montandon, *Savoir mourir*, París, L'Harmattan, 1993, pp. 15-28.

[22] *Cronicón Iriense*, p. 117: "Sancius uero rex multas eclesias et uillas et castella populatus est, prelia multa gessit et uictor extitit" (p. 75 en la edición de Díaz y Díaz).

[23] *Ibid.*: "Gundisaluus consulo inter cetera diuersarum epularum fercula pestiferi ueneni

muerte, marcha a León pero fallece en el camino, antes de llegar a esa ciudad. Su esposa, la reina Godo lo entierra entonces "honorablemente" en el monasterio de Castrelo, a orillas del Miño y se recluye allí con las otras monjas. Un sábado, mientras la reina hacía sus oraciones, se le apareció su esposo "atado con cadenas y sostenido por dos diablos", quien le dice: "Me ayudas" y "Persevera"[24]. Al cabo de cuarenta días —lapso durante el cual Godo continuó con sus "ayunos y lágrimas y dando limosnas"—, el monarca volvió a aparecerse un sábado, ahora vestido con una túnica blanca y "con una pelliza que ella había entregado a cierto sacerdote por su alma [se entiende, la del rey] y mostró su satisfacción porque se había librado de la *potestad diabólica* y le dijo muchas cosas acerca del paraíso y del infierno"[25]. El relato tiene como punto significativo un momento en el cual la reina quiso abrazar al fantasma de su esposo, obteniendo solamente un jirón de la mencionada pelliza. Transportado este fragmento al monasterio de Ribas de Sil (sitio en el que se sobrentiende se hallaba el sacerdote que había recibido la piel de regalo), "hallaron que faltaba en la pelliza [...] el pedazo exacto que [la reina] llevara al monasterio"[26]. El relato finaliza con una mención de los testigos y voceros del hecho: el abad y los monjes del mismo cenobio[27].

La figura de Sancho Ordóñez de Galicia es bien conocida[28]. Hijo de Ordoño II, no sucedió a su padre en el trono sino a su tío, Fruela. Desaparecido este último, Sancho tuvo que luchar contra su primo a fin de acceder a la corona

---

pocula infecta pera insumendam escam fraudulenter direxit; qua sumpta uenenum se sumpsisse persensit". La *Crónica Najerense* también habla de una pera como instrumento del crimen. Por su parte, la *Crónica de Sampiro* menciona en cambio una manzana —cambio que Díaz y Díaz supone debido a una interpretación errónea, por parte del autor del *Crónicon Iriense*, de la leyenda original, que sólo mencionaba un cesto de frutas como instrumento del crimen (cfr. nota 118 de la p. 80)—.

[24] *Ibid.*: "...ecce Sancius rex uir suus presentatur ei [i.e., la reina] diabus cathenis uinctus et a duobus diabolis tentus, qui dicit ei: `Benefacis' et `Perseuera'".

[25] *Ibid.*: "Et post quadraginta dierum spatium, cum ipsa altero sabbato [Godo] recitaret stans ante altare, iterum uir suus descendit ante eam uestibus albis indutus et pelle quam cuidam sacerdoti ipsa pro eius anima dederat; et cepit se gloriari quia iam liberatus erat a *potestate diabolica*, et dixit multa de paradiso et inferno". El subrayado es mío.

[26] *Ibid.*, p. 118: "Sed cum pisa uoluit eum amplexari et non ualuit, partem pellis tulit; qua delata ad monasterium sancti Stephani de Ripa Sili tantum inuenerunt minus de pelle sacerdotis, que ab ipsa regina ei fuerat data, quantum ipsa detulit ad monasterium...".

[27] *Ibid.*: "... uidente abbate et cunctis monasterii fratribus quod factum ubique est diuulgatum".

[28] Para las referencias sobre este monarca sigo a Emilio Sáez, "Notas y documentos sobre Sancho Ordóñez, rey de Galicia", *Cuadernos de Historia de España*, XI, 1949, pp. 25-104.

y, finalizada la contienda, se vio obligado a repartir el trono con sus hermanos —aliados en la lucha—, quedándose con la monarquía gallega (Alfonso IV sería nombrado rey de León en tanto Ramiro "quedó como gobernante... en la zona portuguesa septentrional comprendida entre Coimbra y el Miño, con capitalidad en Viseo"[29]). El monarca ocuparía el trono gallego unos tres años, muriendo en el verano de 929. En todo ese mandato, Sancho contó con el apoyo de la otra protagonista del relato, su mujer, Godo. Miembro de una poderosa familia gallega, la reina parece haber actuado activamente en el ascenso de su esposo a la corona. Tras la muerte de éste —tal como refiere la narración—, Godo se refugió en el monasterio de Castrelo, donde permaneció al menos treinta y cinco años (ya que figura en los documentos hasta marzo de 964)[30].

Ahora bien, hay una confusión (o deliberada modificación) en nuestro documento acerca de la muerte del rey Sancho ya que este monarca no fue víctima de ningún envenenamiento. En cambio, quien conociera esa suerte fue uno de sus sucesores, del mismo nombre: Sancho I el Craso. En efecto, este último soberano, al llevar a cabo una campaña contra ciertos nobles gallegos "que se resistían a entregarle los tributos que recaudaban"[31], fue envenenado por uno de ellos (el Gonzalo Núñez de la narración). Sancho I moriría en camino a León (según todas las crónicas), siendo enterrado en la iglesia de san Salvador de Oviedo[32].

Si dejamos de lado algunos elementos notorios que pueden haber inducido a la confusión de ambos monarcas (su nombre, el lugar de su acción en vísperas de su muerte, etc.), resulta llamativo que la posterior aparición de Sancho Ordóñez esté estrechamente ligada a la muerte violenta que tuvo su sucesor. De hecho, una de las constantes de los relatos medievales de fantasmas pasa por el matiz violento que rodea la muerte de sus protagonistas. En general, el aparecido ha sido víctima de un asesinato —como en este caso— o bien es "un suicida..., una mujer embarazada o un niño nacido muerto"[33]. Por consiguiente, la alteración de las causas de la muerte de Sancho Ordóñez (si bien pudo haber sido fortuita) no se aparta

---

[29] *Ibid.*, p. 44.

[30] *Ibid.*, pp. 61 y ss.

[31] Díaz y Díaz, *op. cit.*, p. 66.

[32] Díaz y Díaz sugiere que el lugar del deceso pudo haber sido el mismo monasterio de Castrelo o un sitio cercano a él (*ibid.*, p. 66). Sin embargo, me inclino a creer que esa localización sugerida simplemente responde al deseo del citado erudito de unir aún más las figuras de los dos Sanchos.

[33] Schmitt, *op. cit.*, p. 15.

de una lógica interna de las narraciones de este tipo, que supone que estos fenómenos sobrenaturales responden a cierto género de muertos.

Por otro lado, también hay otras constantes que evidencian la relación de este ejemplo con el *corpus* de historias sobre aparecidos. En primer lugar, hay que tener en cuenta el beneficiario de dicha aparición: su esposa. En este sentido, debemos recordar —como lo ha señalado Jean-Claude Schmitt— que las mujeres no sólo son las protagonistas principales de esta literatura sino que, además, ese protagonismo revela la ruptura "psicológica y social que significa la muerte del marido. Dividida entre las tentaciones del mundo y la reclusión en la oración, la viuda queda librada a sus remordimientos y sus fantasmas"[34]. De la misma manera, la aparición del esposo subraya el valor de una relación de parentesco jerárquico que sobrepasa el fallecimiento de éste. Esta vinculación es manifiesta en el ejemplo que consideramos: la reina Godo no sólo entierra a su marido "con todos los honores" sino que reza por él (aún antes de su visita) y, más tarde, ayuna y da limosnas por su alma (después de su aparición)[35]. En este último sentido, la soberana cumple escrupulosamente la orden dada por su marido ("persevera"), expresada en un estilo directo muy propio de esta literatura de aparecidos[36]. Tampoco debemos olvidar, como señalamos, el papel político cumplido por la reina en lo que hace a la entronización de Sancho Ordóñez —y su posterior mandato—, que también incide en esta relación privilegiada que ambos mantienen tras la muerte de éste.

De la misma manera, las presentaciones de Sancho tienen un lugar y un tiempo propios. Ambas se producen ante el altar de la iglesia (lugar sagrado por excelencia) del mismo monasterio en que se encuentra enterrado el cuerpo del rey (lo que confirma esa expresión de Claude Lecouteux en el sentido de que "los aparecidos no son grandes viajeros"[37]). Ambas ocurren en sábado, separadas por un lapso de cuarenta días —una analogía con la Cuaresma, como bien lo ha señalado Díaz y Díaz[38]—. Por otro lado, la elección del sábado tampoco es fortuita: ella responde sin dudas a la

---

[34] *Ibid.*, p. 215.

[35] El tema de la viudez en la Edad Media —desde varios aspectos— ha sido objeto de una publicación reciente, resultado de un coloquio franco-alemán. Véase Michel Parisse (ed.), *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Age*, París, Picard, 1993.

[36] Véase Jean-Claude Schmitt, "Les morts qui parlent: voix et visions au XIIe siècle", en Sylvain Auroux, Jean-Claude Chevalier, Nicole Jacques-Charquin y Christiane Marcello-Nizia (eds.), *La linguistique fantastique*, París, Dënoel, 1985, pp. 95-102 (en particular, pp. 99 y ss.).

[37] Lecouteux, *op. cit.*, p. 144.

[38] Díaz y Díaz, *op. cit.*, p. 70.

tradición judía del día de reposo de las almas castigadas —retomada luego en el famoso *Viaje de san Brendan*-[39]. Tiempo terreno y tiempo celeste guardan aquí una relación directa. No hay idea alguna que sugiera —como en otros textos— una proporcionalidad inversa entre ambas dimensiones temporales (en particular, en el sentido de que a muchos días terrestres le corresponde sólo uno en el más allá[40]). Lo que, en cambio, no se señala es la hora de la aparición. Si consideramos, por un lado, que el tiempo propio de los fantasmas es la noche[41] y que gran parte de los textos cristianos —como el citado *Viaje de san Brendan*— sostienen que el descanso de los condenados se extendía entre la noche del sábado y la del domingo, podemos suponer que la visita del rey Sancho se encuadraría en ese momento del día.

Por otro lado, el monarca parece tener una cierta presencia "etérea", aunque real. El soberano —según se desprende del texto— se aparece sin rasgos visibles de su deceso (piel lívida, cuerpo descarnado, etc.), manteniendo sus rasgos habituales y sólo cambiando su vestimenta. Esto se comprueba durante su segunda y última visita: cuando su esposa intenta abrazarlo, sólo consigue arrancar un trozo de la pelliza de la ofrenda[42]. Esta acción confirma dicha manifestación visible, actuando la misma pelliza como elemento de vinculación entre el mundo terreno y el celeste. Por último, resulta llamativo que ese intento de la reina —pese a lo que sucede comúnmente en este tipo de narraciones— no provoca la desaparición del fantasma, sino que la charla parece continuar sin inconvenientes[43].

Distinto es el grado de profundidad que manifiesta el relato en lo que se refiere a la caracterización de los espacios del más allá. Ellos sólo aparecen por medio de personajes, elementos, gestos o colores que llevan los participantes del suceso. Como vimos, el rey Sancho se presenta la primera vez atado con "dos cadenas" que sostenían dos diablos. La carac-

---

[39] Díaz y Díaz, *op. cit.*, p. 70; Schmitt, *Les revenants*, p. 203.

[40] Véase Jacques Le Goff, "Le temps du purgatoire (IIIe-XIIIe siècles)", en A.A.V.V., *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age (IIIe-XIIIe s.)*, París, C.N.R.S., 1984, pp. 517-529. Cfr. también, en la misma obra, el trabajo de Raoul Manselli, "Il tempo escatologico (secoli XII-XIII)", pp. 541-552. Igualmente, piede citarse el artículo de Anca Bratu, "Le Purgatoire entre le temps terrestre et le temps eschatologique: formes de représentation du temps", en Bernard Ribémont (ed.), *Le temps, sa mesure et sa perception au Moyen Age. Actes du colloque, Orléans, 12-13 avril 1991*, Caen, Paradigme, 1992, pp. 47-60.

[41] Véase Jean Verdon, *La nuit au Moyen Age*, París, Perrin, 1994, pp. 67 y ss. y Schmitt, *Les revenants*, pp. 203 y ss.

[42] Véase Jean-Claude Schmitt, "Le corps des fantômes", *Micrologus*, I, 1993, pp. 19-25 y, en la misma publicación, Peter Dinzelbacher, "Il corpo nelle visioni dell'aldilà", pp. 301-326.

[43] El texto dice explícitamente "inter coloquia".

terización del infierno (o, al menos, de un lugar de castigo) es evidente a través de estos detalles[44]. En cambio, en su segunda visita, el monarca lleva vestiduras blancas y la famosa pelliza de la ofrenda —en este caso, a diferencia del anterior, no hay personaje extramundano que acompañe al fantasma—. La señal de salvación es única y precisa: el color blanco, el más luminoso de todos los colores —el blanco como sinónimo de incoloro no es una concepción medieval, según lo ha señalado Michel Pastoreau[45]—. El blanco es la imagen de la luz y "la luz es la vida", por tanto, la salvación del monarca está asegurada. Este binomio lugar de castigo-lugar celestial se vuelve a subrayar —con la misma escasez de referencias antes indicada— al finalizar el relato, cuando el rey Sancho (durante su segunda aparición) contó a su esposa "multa de paradiso et inferno".

Sin embargo, en este pasaje hay un espacio que se sugiere pero que no se menciona: el purgatorio[46]. Es bien claro que el rey ha mejorado su condición gracias a las oraciones de su esposa, consiguiendo su ingreso al Paraíso. No puedo entrar aquí en un análisis detallado del tema del purgatorio en la Edad Media. Asunto del sugerente —aunque muy cuestionado— libro de Jacques Le Goff[47], el relato del rey Sancho demuestra la creencia en una posible salvación en el más allá, independientemente de la

---

[44] Muchos son los autores que han considerado en los últimos tiempos los temas del diablo y del infierno en la Edad Media. Entre ellos se pueden citar —sólo a título de ejemplo y sin una pretensión exhaustiva— los trabajos de Gérard Le Don, "Structures et significations de l'imagerie médiévale de l'enfer", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1979, nº 2, pp. 363-372; Jeffrey Buton Russell, *Lucifer. The devil in the Middle Ages*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1984; Georges Minois, *Histoire des enfers*, París, Fayard, 1991 y los excelentes trabajos de Jérôme Baschet, "Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècles)", *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 1990, nº 5, pp. 19-38 y "Les conceptions de l'enfer en France au XIVe siècle: imaginaire et pouvoir", *Annales (E.S.C.)*, 1985, nº 1, pp. 185-207. Para el caso hispánico, pueden mencionarse —aunque con ciertas reservas— la obra de Francisco Flores Arroyuelo, *El diablo en España*, Madrid, Alianza, 1985 (en la que se siguen las ideas fundamentales que expusiera en su momento Julio Caro Baroja).

[45] Michel Pastoreau, "Les couleurs de la mort", en Danièle Alexandre-Bidon y Cécile Treffort (eds.), *A réveiller la mort. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1993, pp. 97-108. La referencia al blanco en pp. 98-99. Cfr., del mismo autor, "Le bestiaire iconographique du diable. Animaux, formes, pelages, couleurs", en A.A.V.V., *Démons et merveilles au Moyen Age. Actes du IVe colloque* International, Niza, Université de Nice, 1990, pp. 185-193.

[46] Este tema del "tercer lugar", referido al mismo ejemplo, también ha sido considerado por José Miguel Andrade Cernadas en *Lo imaginario de la muerte en Galicia en los siglos IX al XI*, La Coruña, do Castro, 1992 (en especial, pp. 43 y ss.).

[47] Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981. Véanse los comentarios críticos a esta obra de Jean-Pierre Massaut, "La vision de l'au-delà au Moyen Age. A propos d'un ouvrage récent (Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*)", *Le Moyen Age*, 1985,

existencia de un lugar específico destinado a tal fin —apartado sobre el que Le Goff hace un hincapié, a mi juicio, excesivo—. Por cierto, la utilización de una terminología específica sobre el purgatorio en el ambiente castellano medieval recién se difundirá a mediados del siglo XIII (aún cuando —como en este caso— la noción general ya estaba presente, al menos, desde el siglo XI)[48].

Lo que sí resulta claro —y esto me interesa especialmente— es que no hay duda alguna acerca del destino del soberano en el otro mundo: el texto le reserva la misma suerte que el resto de los mortales. Según Jean-Claude Schmitt, "en su estructura narrativa y en su contenido, [estas historias] no se distinguen de los relatos ordinarios de aparecidos", citando como ejemplo de esta afirmación esta leyenda de la reina Godo[49]. De inmediato, el mismo autor indica que "el carácter propiamente real de tales relatos se afirma más tarde, en otros lugares", tomando como referencia a las dinastías de los Capetos y los Plantagenet, "donde el poder y la ideología monárquicas conocieron los progresos más significativos"[50]. Ahora bien, con esta noción Schmitt parece olvidar el valor político propio del relato en cuestión. Si analizamos el texto veremos que la aparición del rey Sancho para instar a su esposa a que rece por su alma señala dos hechos relevantes: por un lado, que la suerte del monarca en el más allá supone una ruptura neta entre el poder del soberano muerto y su sucesor, ruptura que indica —a diferencia de lo que piensan algunos autores— que el primero no conserva participación alguna en los actos políticos de su reino (de ahí en más sólo se juega su destino como hombre y en nada interfiere el rango social que ocupara durante su vida)[51]. Por otra parte, dicha separación

---

nº 1, pp. 75-86; E, Megier, "Deux exemples de 'prépurgatoire' chez les historiens. A propos de *La naissance du purgatoire* de Jacques Le Goff", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1985, nº 1, pp. 45-62 y Philippe Ariès, "Le purgatoire et la cosmologie de l'au-delà", *Annales (E.S.C.)*, 1983, nº 1, pp. 151-157. A ellos permito agregar mi artículo "Sobre el tiempo...", *cit.* (en particular, pp. 153 y ss.).

[48] De hecho, el texto que se considera paradigmático en este sentido es el conocido *Purgatorio de san Patricio*, cuya primera versión española data de tiempos de Alfonso X. Véase Antonio Solalinde, "La primera versión española del *Purgatorio de san Patricio* y la difusión de esta leyenda en España", *Homenaje ofrecido a Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, 1925, tomo II, pp. 219-257.

[49] Schmitt, *Les revenants*, p. 187.

[50] *Ibid.*

[51] En el sentido contrario —es decir, manejo político desde el más allá— se expresan José Manuel Nieto Soria en sus *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla, siglos XII-XVI*, Madrid, Eudema, 1988 (en especial, pp. 78 y ss.) y, siguiendo a éste, Emilio Mitre (véase su trabajo "Muerte y memoria del rey en la Castilla bajomedieval", en G. Duby, E. Mitre, E.

quizás no sea un síntoma de debilidad de la ideología política local (como lo cree Schmitt) sino, por el contrario, de una idea de monarquía y de poder monárquico lo suficientemente extendida como para que una casa dinástica no necesitase demostrar que sus antecesores gozaban de la paz divina para justificar su poder (la suerte de Sancho en nada alteró la continuidad monárquica castellano-leonesa, aún cuando un relato con estas connotaciones podía ser utilizado como arma política)[52]. ¿De qué otra manera se entienden leyendas francesas como las *Visiones Philippi* —que el mismo Schmitt cita como prueba de su tesis— sino para demostrar que, desde el reino celestial, el rey protege a los suyos, infundiéndoles una cuota de divinidad?[53] En otras palabras —y aquí me permito invertir los términos de la hipótesis del especialista francés—, ¿no será que las monarquías Capeta y Plantagenet no gozaban de bases *jurídicas* tan sólidas como la castellana como para permitirse prescindir del auxilio de elementos sobrenaturales que justifiquen su preeminencia política? En suma, no creo que la ausencia de cierto patrón ideológico —al que, a mi juicio, se toma arbitrariamente como paradigma sólo porque está vigente en otras regiones de la Europa medieval— sea suficiente para sugerir la inexistencia de un modelo político. Por el contrario, dicho silencio puede indicar la presencia de un modelo distinto que no necesitara de los mismos elementos de propaganda que el anterior.

Por último, ¿cómo se expresaría en el texto la vigencia de este modelo político castellano al que aludimos? Creo que una posible clave para responder a esta pregunta se encuentra en un concepto explícitamente utlizado en él: *potestad*. Cuando el rey Sancho cuenta a su mujer que se ha salvado, le expresa su satisfacción porque se ha "liberado de la *potestate diabolica*". El poder, pues, se afirma sobre una noción jurídica, de indudable tradición antigua. El diablo —como el monarca— establece su dominio a partir de un concepto legal, que se mantiene más allá del posible cambio de sus representantes.

Portela y otros, *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II). Ciclo de conferencias celebrado del 15 al 19 de abril de 1991*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1992, pp. 17-26) y José Luis Martín (en "El rey ha muerto. ¡Viva el Rey!", *Hispania*, tomo LI, nº 177, 1991, pp. 5-39). Sin embargo, no he encontrado documentos que me inclinen a seguir esta idea.

[52] Para las características del poder monárquico castellano remito al muy significativo estudio de Adeline Rucquoi, "De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España", *Relaciones*, vol. XIII, nº 51, 1992, pp. 55-100.

[53] Schmitt, *Les revenants*, p. 187.

Lucas de Tuy y el fantasma de la reina Teresa

El segundo de nuestros ejemplos hace referencia, como ya dijimos, al fantasma de la reina Teresa, episodio narrado por Lucas de Tuy en el capítulo XLV de sus *Milagros de san Isidoro*[54]. Según la narración, la reina —que estaba embarazada— murió en medio de una gran sufrimiento, víctima de su propia avaricia. En efecto, el autor se encarga de resaltar que la ambición de Teresa obligó a algunos canónigos de san Isidoro a fundir "una cruz y ciertos candeleros que la iglesia tenía" para satisfacer su deseo de dinero. Una vez que la reina se hizo con el metálico, "comenzó a angustiarse y recibir grandes dolores, como si hubiera luego de parir". La soberana ordena entonces la devolución del oro y la plata —admitiéndolos como causa de su mal—, mandato que no cumplen sus servidores. En tales condiciones —tras una invocación a san Isidoro a quien le suplica la libere de su castigo—, "le fue creciendo el dolor y la fatiga por tres días [lapso temporal significativo] y al cabo de ellos reventó por mitad del vientre y dio el ánima ella y la criatura que tenía dentro", siendo sepultada en el panteón real de la citada iglesia.

En este caso, Teresa se aparece la noche siguiente de su muerte a un presbítero de san Isidoro, un tal Marco, "persona de cuya conversación y religión todos los otros daban buen testimonio". Por cierto, en este caso dicha aparición incluye a buen número de personajes —a diferencia de la historia anterior-: antes de la propia reina, se presentan la Virgen, san Isidoro, los restantes reyes enterrados en el mismo panteón —también molestos por la actitud ambiciosa de Teresa— y "gran muchedumbre de personas, muy blancas y muy hermosas". El propio san Isidoro es quien encabeza el coro de reclamos ante la Virgen por el proceder de Teresa y en defensa de los canónigos de su iglesia. El mismo santo es quien se dirige a don Marco, invitándolo a amonestar a los restantes miembros de la comunidad a que "no ensucien este santo lugar" (es decir, el panteón real donde se manifiesta la aparición colectiva) y que no vuelvan a rendirse ante las ambiciones de terceros.

Tras estas palabras, la Virgen ordena a dos ángeles: "Haced traer aquí a la reina Doña Teresa, para que todos la vean cuán apartada y privada está de nuestra alegría...". La soberana aparece entonces en un rincón de la cripta, desde una escalera de caracol que conducía a las torres de la iglesia

---

[54] A fin de no abundar en citas, véase este ejemplo en las pp. 85-86 de esta obra de Lucas de Tuy. Por cierto, el mismo texto narra otras historia de fantasmas —que no consideramos aquí dado que sólo nos ocupan las referidas a personajes políticos—. Véanse estos relatos en cap. XXXVIII, pp. 71-82; XXXIX, pp. 73-77 y cap. XLVI, pp. 87-88.

(la indicación del autor, como canónigo del mismo monasterio, es muy precisa y detallada), acompañada de "dos espíritus malos, muy feos", vestida con "una camisa de pez muy corta y estrecha, y veníanla azotándola con unos azotes de fuego, de tal manera que toda venía encendida, quemándose...". San Isidoro indica entonces al presbítero que, pese a la maldad de la reina, ella aún podía redimirse por tres motivos: se había arrepentido antes de morir, el gran sufrimiento que padeciera durante su agonía había "consumado" parte de su pena y había sido enterrada en el panteón real de la iglesia (lugar que, sin dudas, era divino).

El capítulo termina con el relato del suceso que hace don Marco a sus compañeros y la celebración de una misa de requiem y una procesión hasta la sepultura de la reina[55].

Ahora bien, la identificación de este personaje de la reina Teresa es más problemática que la del monarca anterior. La obra la presenta como esposa Fernando II[56] con lo cual podría pensarse en Teresa Fernández (o de Lara, ya que era viuda de un miembro de esta casa), segunda cónyuge del monarca, con quien había contraído enlace en 1178. Sin embargo —como lo ha señalado Julio Pérez Llamazares[57]—, hay motivos para suponer que podría no tratarse de este personaje. Por un lado, el texto la hace contemporánea del abad Menendo —que muriera, según el mismo historiador, en 1167—. Por otra parte, la voluntad hostil de la soberana para con los canónigos de san Isidoro —motivo de su muerte y posterior aparición fantasmal— demandó, según el relato, la sanción de una bula apostólica que declaró la protección papal a esta congregación —bula que data de 1163—. Estos argumentos, entre otros, sugirieron a Pérez Llamazares que Fernando II podría haber estado casado antes de 1165 (fecha de su matrimonio conocido con su primera mujer, Urraca de Portugal) y que la identidad de aquella esposa se habría ocultado deliberadamente debido a su mala fama.

Sin embargo, también hay razones para suponer lo contrario, es decir, que la mencionada Teresa Fernández sería nuestro personaje en cuestión. En primer lugar, el texto de Lucas de Tuy cita su matrimonio con el soberano inmediatamente después de narrar un milagro que beneficiara al infante Alfonso (hijo de Fernando II y Urraca). Además, se señala que la reina, en su enfrentamiento contra los canónigos, actuaba junto al obispo

---

[55] El mismo Marco será protagonista de una segunda visión, en la que se le hace saber que el papa Alejandro III se encontraba en el purgatorio (véase cap. XLVI, pp. 87-88).

[56] *Ibid.*, p. 82.

[57] Edición de la obra de Lucas de Tuy citada en nota 12 —la referencia a la reina Teresa se encuentra en nota 64, pp. 159-160—.

leonés Juan (quien ocupara la sede desde 1157 a 1181)[58]. Por último, Teresa probablemente estaba embarazada en el momento de morir (estado que coincide con el que menciona el Tudense)[59]. Como vemos, hay argumentos para sostener una u otra hipótesis. Ahora bien, la supuesta reina que actuó como primera esposa de Fernando II es muy poco probable: no hay documento ni crónica que la mencione, siquiera escuetamente. De la misma manera, si se tratase de Teresa Fernández, ¿qué fama se había hecho acerca de ella entre su muerte (hacia 1180) y la primera mitad del siglo XIII (momento en que Lucas de Tuy escribe esta obra) que explicase el rencor de los canónigos leoneses? Además, sigue siendo curioso que muchos de los atropellos y circunstancias que aparecen relacionados a Teresa son semejantes a los que se le imputan a Urraca, muerta en 1126. Como aquélla, Urraca sucumbe víctima de un parto —en este caso, adulterino—[60]. ¿Deliberada o involuntaria confusión de personajes? ¿Por qué el encono de Lucas de Tuy por este miembro de casa real? —aún cuando, en contra de lo que piensa Pérez Llamazares, este descrédito no puede haber afectado a la dinastía ya que la sucesión se había fijado a partir de los hijos de Urraca de Portugal y no de Teresa—. Una respuesta posible a esta pregunta —señalada por Javier Pérez-Embid Wamba— quizás pase por la revalidad entre las casas de Lara (a la que, como vimos, había pertenecido la reina por su primer matrimonio) y Castro y la consecuente filiación política del cronista a esta última[61]. Esto, á su vez, supone la voluntad de Lucas de exaltar el poderío leónes, agrupado en torno a este clan nobiliario[62].

Dejemos de lado por ahora estos interrogantes y pasemos al texto en cuestión. Como podemos ver, éste tiene varios puntos en común con el ejemplo del rey Sancho. Por un lado, Teresa —al igual que aquél— es víctima de una muerte violenta (mucho más dramática en este caso que en el precedente). La reina, además, en un primer momento entiende que sus

---

[58] Véase Julio González, *Regesta de Fernando II*, Madrid, C.S.I.C., 1943, p. 182. Pérez Llamazares cita erróneamente como año de inicio del obispado de Juan el de 1139.

[59] González, *op. cit.*, p. 129.

[60] Así lo señala el *Chronicon Compostelanum* cuando afirma que ésta "regnavit autem tyrannice et muliebriter X et septem annos, et apud Saldaña, VI idus martu in era MCLXIIII in partu adulterini filiu vitam infelicem finivit", *España Sagrada*, XX, p. 611.

[61] Javier Pérez-Embid Wamba, "Hagiografía y mentalidades en el siglo XII: los 'milagros de san Isidoro de León'", en *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*, Sevilla, Centro de estudios e investigación de la religiosidad andaluza, 1992, p. 421.

[62] Como lo indica el mismo Pérez-Embid, una prueba adicional de esta inclinación del Tudense por la casa de Castro estaría dada por la narración (en esta misma obra) de un milagro del que se beneficia Gutierre Fernández de Castro, quien recibe un anillo de manos del propio san Isidoro —véase p. 423 del artículo citado—.

dolores eran anuncio de su próximo parto, lo que da pie al autor para señalar que, pasados los tres días, murieron tanto ella como su hijo —lo que, implícitamente, le otorga dimensión humana al feto—. Por otra parte, también hay aquí un espacio delimitado (el panteón real de san Isidoro) que actúa a la vez como lugar en el que se encuentra el cadáver y en el que aparece el fantasma de la soberana. Igualmente, hay un tiempo específico: pasados los tres días que dura la agonía de Teresa, la aparición de ésta se produce el día siguiente de su deceso y en el horario propio para que esto ocurra, la noche.

De la misma manera, la identificación de los lugares del más allá se hace a través de personajes, colores y gestos. El blanco resplandeciente permite reconocer a los elegidos —independientemente de la Virgen, san Isidoro y los reyes, que figuran señalados de manera explícita—, en tanto los dos demonios, los azotes y la camisa de pez son los signos del castigo.

En cambio, las principales diferencias del relato con respecto al del rey Sancho pasa por tres aspectos: la actitud que adopta en este caso el fantasma de la reina, la manera en que se manifiesta la aparición y la intención del autor al narrar esta historia. En efecto, si Sancho insta a su esposa a seguir rezando por él y luego le cuenta acerca del paraíso y del infierno, Teresa no transmite mensaje alguno sino que sólo se presenta para ilustrar el resultado de un acto contrario a la institución eclesiástica. De hecho, el destino de la reina queda determinado por su conducta contra los canónigos de san Isidoro y, por ende, contra el propio santo (al punto que su agonía comienza al recibir el metálico extraído del tesoro de la iglesia).

Una segunda diferencia, como acabamos de señalar, está dada por las características que tiene esta aparición fantasmal. En este sentido, vemos en primer lugar que ese espacio del más allá que en el *Cronicón Iriense* se insinuaba sin mayores precisiones, ahora no sólo está perfectamente identificado sino también calificado. El texto habla de la expiación de la faltas en clara alusión al purgatorio —término que Lucas de Tuy emplea explícitamente en otros pasajes del mismo libro[63]—. Junto a esto, figura la idea —idéntica al relato del rey Sancho— de que la salvación de un difunto podía conseguirse gracias a las oraciones de los vivos (en este caso, las ofrecidas por los principales agraviados, esto es, los canónigos de san Isidoro). Ahora bien, recordemos que esta obra de Lucas de Tuy data de comienzos del siglo XIII (cuando la noción de purgatorio se estaba popularizando cada vez más en Europa) y que el propio autor fue un profundo conocedor de realidades culturales ultrapirenaicas.

---

[63] Véase, por ejemplo, cap. XXXVIII, p. 71 y cap. XLVI, p. 87 en los que se menciona el "fuego del purgatorio".

De la misma manera, la reina Teresa es un personaje a la vez asociado y aislado del presbítero Marcos, a quien se aparece. No hay aquí esa filiación de parentesco que suponían Sancho y su esposa. El único mérito del presbítero es su respetabilidad dentro de la comunidad —lo que lo convierte en un testigo confiable de los hechos— pero no tiene vinculación alguna con la soberana más que la de ser una de las víctimas de su ambición. Quizás por ello no se presente en este caso el modelo de relación fantasma-testigo, común a este tipo de literatura. En cambio, el verdadero protagonista de la escena es san Isidoro (lo que es obvio dado que se trata de su hagiografía). El santo se encarga de acusar a Teresa ante la Virgen, amonesta al presbítero y sugiere la posible salvación de la reina.

También difiere notablemente, con respecto al documento anterior, la manera en que tiene lugar la aparición. Aquí, el presbítero participa de la escena en sueños —a diferencia de Godo, que se comunica con su esposo estando despierta—. Con ello, Lucas de Tuy parece haberse mantenido en los límites de la tradición propia de este género literario, con toda al ambigüedad que rodeaba a las experiencias oníricas en la Edad Media[64].

Finalmente —y aquí entramos en el tercer y último grupo de diferencias que antes señalábamos—, una mención aparte merecen las razones que alega el autor para justificar esa posibilidad de salvación personal: dos de esos motivos hacen referencia a circunstancias personales en tanto el tercero a un hecho colectivo. Tal como lo señala san Isidoro, la reina Teresa merece ser rescatada dado que se arrepintió y sufrió corporalmente antes de morir. Además —y aquí viene lo llamativo— porque "se mandó sepultar en esta iglesia", frase con un mensaje ideológico preciso. Ahora bien, es muy posible que con ella Lucas de Tuy haya querido indicar el rango particular de su centro eclesiástico (al punto que quienes se enterraban en él merecían una atención especial de parte de los poderes divinos) antes que sugerir un contenido sagrado a los reyes difuntos. Esta hipótesis se comprueba si tenemos en cuenta que toda la acción tiene lugar en ese mismo espacio funerario y que los únicos monarcas que intervienen en ella —alegando en contra de la reina— son aquéllos que "yacen sepultados en la dicha capilla". Por consiguiente, su argumento marcha conforme a su propósito general —ya indicado— de demostrar la preeminencia de la sede leonesa frente a los otros centros eclesiásticos de la península. Una vez más, la monarquía castellana parece prescindir de la atribución de una dimensión sobrenatural —aunque todo parecía apuntar a ello—: se exalta un espacio y no una figura o un poder determinado (de hecho, nada se dice de la suerte final de la reina Teresa después que los canónigos rezaron por su alma).

---

[64] Schmitt, *Les revenants*, pp. 58 y ss.; Lecouteux, *op. cit.*, pp. 83 y ss. El sueño, según san Isidoro, era la segunda categoría de la visión (cfr. *Etymologiae*, VII, VIII, 34).

En suma, estos dos ejemplos reseñados indican que, pese a la falta de una tradición local medieval sobre historias de fantasmas, los relatos existentes han sabido conjugar ciertas ideas comunes a este tipo de literatura con nociones específicas —sobre todo, políticas— propias del espíritu y la ideología peninsulares. Así, el fantasma político castellano revela toda una concepción sobre la muerte, el más allá, el poder divino y el poder humano en la que los silencios quizás pesan más que lo explícito y los vivos tienen más cabida que los muertos. Al fin y al cabo —y en esto sí coincido con Jean-Claude Schmitt—, "los muertos no tienen otra existencia que aquella que los vivos se imaginan para ellos"[65].

[65] Schmitt, *Les revenants*, p. 13.

EL DISCURSO POLÍTICO DE PEDRO EL CEREMONIOSO

RAQUEL HOMET

El análisis del discurso político —entendiendo por político los mecanismos que en cada momento caracterizan la acción y la reflexión acerca del gobierno de los hombres— pasa por el examen del poder, de los argumentos empleados para justificarlo, de quienes lo tienen y quienes lo quieren, de las áreas en que se despliega y en las que se piensa desplegado, de la lucha para conseguirlo y/o mantenerlo, sus etapas y las herramientas utilizadas[1].

De las cuatro grandes crónicas catalanas, las dos de autoría regia constituyen una rica cantera para conocer el pensamiento político de sendos monarcas que decidieron dejar testimonio personal de sus reinados. En otra parte he estudiado esa faceta en el *Llibre dels fets*[2], ahora me propongo hacerlo con la crónica de Pedro el Ceremonioso, siguiendo las pautas que acabo de anotar.

Ubicado en la cúspide de la expansión mediterránea de la Corona aragonesa, Pedro IV de Aragón, III de Cataluña, plasmó una versión de su experiencia histórica que reviste singular atractivo para fijar el curso seguido por la reflexión política en ese reino.

1. Consideraciones acerca de la autoría, objetivos y contenido

La mayor parte de la crítica actual conviene en aceptar que la crónica

---

[1] Interesantes conceptos y reflexiones acerca de la política, lo político y el poder en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y Fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985; Philippe Contamine, *Des pouvoirs en France. 1300-1500*, París, Ecole Normale Supérieure, 1992 —recopilación de artículos, el primero: "Mécanismes du pouvoir, information, sociétés politiques", pp. 11-24—; Carlos S. Fayt, *Teoría de la política*, 2ª ed., Buenos Aires, Perrot, 1966; Michel Foucault, *El discurso del poder*, México, Folios, 1983.

[2] Raquel Homet, "Caracteres de lo político en el `Llibre dels fets' de Jaime el Conquistador", *Res Gesta*, 32, 1993, pp. 171-194.

de Pedro el Ceremonioso —nombre por el que habitualmente se la reconoce[3]— fue de la autoría del mencionado rey, con los condicionamientos que, respecto de las modalidades de composición, eran característicos de la época y condición de su autor[4]. Esto significa que la redacción corrió a cargo de colaboradores del monarca pero que éste supervisó estrechamente la evolución de la misma. La versión final fue objeto de una revisión, conocida como segunda redacción. La participación regia está probada por la correspondencia del Ceremonioso y no cabe, pues, duda alguna de que el discurso político que emerge de la obra se corresponde con su pensamiento[5].

La crónica ha sido juzgada como mucho más elaborada desde el punto de vista literario que la de Jaime. Pedro conoció la crónica de su tatarabuelo —no es casual su mención de la lectura de la misma[6]— y, a diferencia de los otros descendientes del Conquistador, él imitó la idea de composición autobiográfica, que se ajustaba a la perfección con sus intenciones al escribir. Su decisión singularizó a la historiografía catalano-aragonesa respecto de la obras producidas y leídas en la época y que Pedro tuvo a su alcance, según los inventarios de la biblioteca regia[7].

El objeto del libro fue precisado en el prólogo: para ilustración y

---

[3] "Crònica de Pere el Cerimoniós". Las referencias, en lo sucesivo, corresponden a la versión de Ferrán Soldevila, *Les Quatre Grans Cròniques*. Revisió del text, pròlegs i notes per, Barcelona, Selecta, 1983 (1ª ed. 1971).

[4] Acerca de la composición de la crónica, Manuel de Montoliu, *Les quatre grans cròniques*, Barcelona, Alpha, 1959, pp. 118-119; A. Rubio i Lluch, "Estudi sobre la elaboració de la crònica de Pere'l Ceremoniós", AIEC, III, 1909-10, pp. 519-570; Jordi Rubió i Balaguer, *Història de la literatura catalana*, I, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, especialmente pp. 126-127; M. Riquer Moreta y A. Comas Pujol, *Historia de la literatura catalana*, I, Barcelona, Ariel, 1964 y ss., pp. 487 y ss. Sobre las modalidades de la composición de las obras historiográficas, en general Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, Aubier, 1980.

[5] Sobre estos conceptos, *vide* la bibliografía citada en la nota precedente, a la que puede agregarse la Introducción a la reciente edición inglesa de la obra: Pere III of Catalonia (Pedro IV of Aragon), *Chronicle*, translated by Mary Hillgarth with Introduction and Notes by J. N. Hillgart, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980 y la reciente síntesis de la historiografía peninsular de Emilio Mitre Fernández en "La época del gótico en la cultura española (c. 1220-c. 1480)", Madrid, Espasa Calpe, 1994 (t. XVI de la *Historia de España* de Menéndez Pidal-Jover Zamora).

[6] III, 193.

[7] Sobre las obras al alcance del rey: Jordi Rubió i Balaguer, "La Institució de la Biblioteca Reial a Poblet en temps de Pere el Cerimoniós", en *Historia i historiografia*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987, pp. 411-453 (trabajo que el autor no llegó a publicar. Primera redacción, 1924; segunda, 1944, posteriormente revisado) y los ya citados de M. de Montoliú y A. Rubió i Lluch.

enseñanza de sus sucesores[8]. Esta propuesta pragmática no empece sino que se acopla al objetivo que se traduce en cada línea: justificar la acción de gobierno del autor. Obra política, pues, de un rey que quiso explicar qué había hecho y por qué.

Según Jordi Rubió i Balaguer[9], Pedro comenzó a redactar su crónica en 1349, después de su triunfo sobre la Unión. En 1375 habría sido terminada la primera versión y diez años más tarde (dos antes de la muerte del rey) la segunda[10].

Esas fechas de composición también apuntalan la idea de que la redacción obedeció a la necesidad regia de explicar su acción después de la guerra civil y de los duros castigos impartidos, a fin de mostrar una imagen de sí que conviniese a sus intereses, así como la necesidad, legitimidad y excelencia del modelo monárquico autoritario implantado.

La obra se inicia con un prólogo de claro estilo cancilleresco, cuyos puntos básicos son *colocar toda la acción de gobierno como querida por Dios*, presentando al rey y a sus guerras prefigurados en las personas de David y Lot. El recurso no es original pero tampoco fue éste el efecto buscado sino el seguro de alinear al rey, automáticamente, del lado de los justos. Se ponderan enseguida las cualidades del monarca —que sintetizan lo que luego expone la obra— y, tras anunciar el objeto del libro (que ya mencionamos) se informa el título[11] y el contenido.

Las consideraciones, comparaciones y argumentos de la crónica reiteran, a veces casi literalmente, los de algunos de los discursos pronunciados por el rey en las Cortes, insistencia que muestra hasta qué punto esas razones constituían el punto fuerte de la propaganda regia en torno a la institución y a la persona de Pedro[12].

El libro fue estructurado en seis capítulos de muy desigual extensión

---

[8] "*Nós [...] havém pensat e proposat que aquelles hajam o dejam en escrit posar e ferne llibre, no pas a jactància nostra ne llaor, mas per tal que els reis, succeïdors nostres, lligent en lo dit llibre, oint que diverses perills e multiplicades guerres de poderosos enemics nostres [...] havem passats, [...] prenguen eiximpli [...]*" (Prólogo, 5).

[9] J. Rubió i Balaguer, *Historia...*, I, pp. 126-127.

[10] Véase la Introducción de J. N. Hillgart en la edición inglesa de la crónica.

[11] *Llibre en què es contenen tots los grans fets qui són entrevenguts en nostra Casa, dins lo temps de la nostra vida, començant-los a nostra nativitat* (Prólogo, 6).

[12] El dicurso en las cortes de Montço, el 11 de febrero de 1363 (*Parlaments a les Corts Catalanes*. Text, introducció i glossari per Ricard Albert y Joan Gassiot, Barcelona, Barcino, 1928, pp. 24-26), comienza con los argumentos de la abdicación del tío, le muerte de su hermano y su fragilidad física, como signo providencialista. Me refiero a estos caracteres en 2.1.

que siguen el orden cronológico y, excepto el primero, expone cada uno una guerra (Caps. 3-6) o un conflicto grave (Cap. 2) del reinado.

El primer capítulo es el antecedente del reinado de Pedro: versa sobre su linaje explicando las causas del ascenso de la rama segundogénita al trono —a raíz de la renuncia del príncipe Jaime, tío del autor, a la sucesión— y narra algunos aspectos de la actividad y reinado de Alfonso el Benigno, padre de Pedro, que incidirían en el desenvolvimiento del de éste, a saber, la conquista de Cerdeña por Alfonso, todavía príncipe (que involucraba el tema de la expansión mediterránea), el nacimiento de Pedro, la coronación de Alfonso —con la que Muntaner cerrara su crónica–, el nuevo matrimonio del rey con Leonor de Castilla y el malquistamiento de ésta —y, luego, de sus hijos— con Pedro, hasta la muerte de Alfonso y el ascenso del Ceremonioso al trono.

El segundo capítulo narra los primeros años de gobierno de Pedro, dominados por las luchas contra su madrastra y hermanastros y la guerra contra los moros. Los restantes, el conflicto con Jaime de Mallorca (Cap. 3), el de la Unión (Cap. 4), las guerras contra Génova (Cap. 5) y contra Pedro de Castilla (Cap. 6). Se discute acerca del grado de autenticidad del apéndice, que contiene noticias sobre sucesos de los últimos años del reinado del Ceremonioso, algunas de las cuales pueden proceder del rey, y otras posteriores a su muerte.

La presentación (Prólogo) ocupa un 4%, los antecedentes del reinado, que van desde 1319 a 1336, alrededor del 12%, los primeros cuatro años, hasta 1340, el 9,5%, los cuatro siguientes, de la guerra contra el rey de Mallorca (1341-1345), el 33%, la de la Unión (1345-1351) el 14,5%, la de Génova (1351-1355) el 8% y la de Castilla, del 1356 al 1366, con noticias que llegan hasta 1375, el 19%. Los dos capítulos más largos —los del conflicto mallorquí y del castellano— son también los que transcriben mayor cantidad de documentos. Como se puede apreciar, la extensión de cada capítulo es muy desigual, sin que ello guarde relación con el lapso estudiado sino, más bien, con la importancia cuantitativa otorgada a cada tema.

2. El discurso regio

El discurso político fue conscientemente organizado en torno a la idea central que constituye el eje vertebrador del pensamiento político medieval: el origen divino de la idea monárquica y el favor de Dios para con esa Casa reinante y ese rey en especial.

Ese es el punto inicial que justifica el ejercicio del poder y a partir del cual hemos de estudiar cómo se dispuso éste. Por eso, examinaré primero

la fundamentación teológica de la ideología regia y después los espacios donde se desplegó explícitamente la acción política.

2.1. La fundamentación teológica

Pedro no podía exhibir los signos de preferencia divina que había usufructuado su tatarabuelo, cuya novelesca concepción y conquistas fueron largamente difundidas. Para el Ceremonioso, los documentos oficiales reemplazaron la canción de gesta y son aquéllos los que le proporcionaron la primera prueba del favor divino: la renuncia-abdicación de su tío, heredero de la corona, cobra así una nueva perspectiva, la del camino dispuesto por Dios para que Pedro llegase al trono. La documentación histórico-legal en este caso se puso al servicio de la fundamentación teológica.

La temprana muerte del hermano mayor de Pedro se agregaba a aquel aserto, corroborado, además, por el hecho de que él lograse sobrevivir pese a su frágil constitución física[13].

Como en todas las obras del género, cada victoria sobre los enemigos era, expresamente, un signo del favor divino[14]. Un discurso de este tenor podría resultar convincente mientras se sucediesen los triunfos pero exigía una esmerada y rápida justificación ante derrotas y adversidades, de ahí el recurso a interpretarlas como "pruebas" enviadas por el Señor y a la prefiguración veterotestamentaria a que se apeló en el Prólogo[15].

El beneficio de la protección divina trascendía la individualidad de cada rey para proyectarse al linaje. La idea no era original ni en Occidente ni para Aragón y el discurso de Jaime II despidiendo la expedición a Cerdeña (I, 12) expresaba esa convicción. Su inclusión acentúa el efecto, buscado, de continuidad dinástica.

Los tratadistas políticos fijaban, como contrapartida de la elección divina, las obligaciones del rey[16]. El Ceremonioso prefirió desplazar la idea y presentarla como las cualidades que, a su juicio —que excluía la modestia— lo adornaron y que fueron enunciadas, en su mayoría, desde el prólogo:

---

[13] Esta idea y la secuencia anotada fue utilizada al iniciar el discurso ante las Cortes de Monzón, el 11 de febrero de 1363.

[14] Otros discursos insertados en la obra mencionan el favor divino al rey, como III, 47.

[15] Prólogo, 4.

[16] Tomás de Aquino, *De Regimine principum*, libro II; también Egidio Romano, a quien, según Jordi Rubió i Balaguer, "*La Institució de la Biblioteca...*", Nº 13, pp. 450-451, correspondería el manuscrito donado a Poblet e inventariado como *Libro de regimiento de príncipes en latín*.

prudencia, astucia, sutileza, sabiduría, que es sinónimo de justicia, en el sentido salomónico.

Las virtudes cristianas que se atribuyó el rey están vinculadas a las funciones de gobernante. Entre ellas, destaca la comparación de su persona, cuando fue a combatir con Génova, con el "buen pastor" (V, 33). El símil —vastamente difundido[17]— en este caso parece evocar a *Samuel* I, 17, 34-37, cuando se pone en boca de David el ejemplo del león y el oso a quienes él mataba cuando atacaban las ovejas. La relación con ese versículo se funda en que esos son los mismos animales citados en el Prólogo, al compararse el rey con David[18] —en esa ocasión, asimilándolos a Pedro de Castilla pero, con la misma idea rectora[19]—.

Pedro puso en boca de su abuelo, al despedir la expedición a Cerdeña, el lema regio: "*O morir o vençre o vençre o morir, o morir o vençre*" (I, 12), variante de la idea de *pro patria mori*[20] puesta al servicio de la vocación regia. Representaba, sin embargo, un compromiso que los reyes no podían permitirse, so riesgo de provocar una regencia si —como el Ceremonioso durante mucho tiempo— no tenían herederos o éstos eran aún menores. Jaime I la había desechado muy a su pesar por el recuerdo de lo ocurrido a raíz de la muerte de su padre en Muret[21]. Pedro el Ceremonioso resolvió la contradicción poniéndola en el discurso de su abuelo pero sin llevarla a la práctica en su acción concreta. Mediante ese recurso, utilizaba el argumento del supremo sacrificio en beneficio de la ideología regia sin comprometerse en la acción ni dejar de lado la prudencia. En este último terreno, prefirió destacar sus cualidades de estratega, de resistencia, eficacia, rapidez[22]. En un discurso cuyo contenido son las guerras, han quedado relegados —no omitidos— la valentía y el ardor guerreros.

Las *virtudes* mencionadas muestran la coexistencia de los valores tradicionales (cristianos) con los *de orden renacentista*, más próximos al príncipe "de gabinete" que al rey conquistador.

---

[17] Véase José Manuel Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla, (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Universidad Complutense, 1988, p. 103.

[18] La comparación con David (entre otras), ha sido analizada por Alain Milhou, "La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIIIe-XVIIe s.)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. XVIII/2, 1982, pp. 61-78.

[19] Prólogo, 4.

[20] Acerca de esta idea, Ernst Kantorowicz, *The King's two bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1957, pp. 232-272 (hay traducción castellana).

[21] *Llibre...*, cap. 81, aunque Desclot, XLV, incluyó a Jaime en el juramento.

[22] III, 67; V, 28-29; V, 39; VI, 29, etc.

2.2. Los espacios de la acción política

El hecho político como categoría del pensamiento, se hallaba contenido en el espacio religioso cuyo carácter sustancial se acaba de ver. Pero la política, concebida como lucha, violencia, esa relación amigo-enemigo sobre la que han discurrido filósofos y sociólogos durante siglos, desde la antigüedad a la obra foucaultiana, era acción que en la práctica se proyectaba en categorías espaciales: en la religiosa, nuevamente, en la geopolítica, en la histórico-jurídica, la institucional y la social.

El espacio religioso

Esta dimensión no sólo prefiguraba a lo político sino que, a su vez, éste incursionaba permanentemente en ella, en el intento de mantener vivo el nexo que aseguraba la protección divina. Ello supone que se diese prioridad a dos géneros de acciones: los ritos y la fundamentación legal de los actos de gobierno. Los primeros hacen directamente al espacio religioso, mientras que los segundos lo tenían como objetivo último pero cobraban forma en el espacio histórico-jurídico.

El cronista puso de relieve aquellos ritos que, por no ser cotidianos ni cíclicos, se singularizaban: los de coronación, los fúnebres (II, 1), la celebración de victorias[23]... Tienen en común exaltar el vínculo entre el rey, como principal protagonista y la divinidad.

En los actos político-militares continuó la práctica de la advocación mariana, dedicando a la Virgen las victorias[24] u ofreciéndole una donación, como la enviada a Nuestra Señora de Montserrat después del triunfo en Mallorca (III, 99). En esta campaña destacó la preferencia por el santuario catalán, a cuyos ermitaños se dirigió el rey pidiéndoles que orasen por su triunfo (III, 99). Se mantenía así una trayectoria histórico-religiosa que vinculaba a los reyes a una advocación religiosa nacional.

Idéntico sentido tuvo, en 1339, el traslado de los restos de santa Eulalia, en Barcelona, que reunió a los miembros de la familia regia, incluido el rey de Mallorca, a altos prelados, "*barones, caballeros y otros*" (II, 35). La ceremonia, al comienzo del reinado de Pedro, si bien tenía como centro a la santa popular, realzaba la figura regia, presidiendo los actos. Empero, en su descripción, el rey no mencionó al pueblo, sí la solemnidad del acto y los banquetes y festejos con nobles y dignatarios eclesiásticos. La omisión

---

[23] Cantos religiosos para agradecerlas (I, 29; V, 23).

[24] Homenaje al tomar una plaza: III, 125.

delata el sentido del discurso: el sector popular sólo cobraba relevancia cuando las necesidades financieras o las adversidades de diverso orden —bélico, político— obligaban a reparar en él, circunstancias que se fueron manifestando a medida que avanzó la narración.

El espacio religioso material continuaba desempeñando un papel importante al "politizarse", cuando se convertía en sede de las Cortes o en escenario desde donde el rey se dirigía al pueblo, en especial después de un triunfo, como el discurso del Ceremonioso en la iglesia de San Salvador de Zaragoza después de la victoria sobre la Unión (IV, 50). Esta superposición de espacios no constituye una mera elección que siguiese la tradición sin meditarla, adaptándose a las posibilidades de alojamiento idóneo, sino que supone una decisión con carga política que extendía la idea de sacralidad del continente —espacio sagrado— al contenido.

Sin embargo, no parece conveniente cargar las tintas sobre la efectividad de esa influencia sacra. Aunque por lo general la reunión de las Cortes tenía como sede una iglesia o monasterio, y el rey gustó de destacar su ubicación —"*donde se predicaba el Evangelio*"—, en la agitada reunión inaugural de las Cortes de Zaragoza, durante el conflicto con la Unión, el respaldo del lugar sagrado no contuvo en absoluto a la airada concurrencia que llegó a asistir —armada— a sesiones posteriores en el monasterio de los predicadores (IV, 27).

El espacio geopolítico

La distinción fundamental en este ámbito es entre lo propio y lo ajeno, dada por la pertenencia o no al dominio catalano-aragonés. En ambos casos, el rasgo sobresaliente es su *extrema movilidad*, producto del hecho bélico que los dominaba.

La movilidad interna surge de la constante búsqueda de ampliar la dominación, desde dos vertientes diferentes. Por una parte, el intento del rey de extender, recuperar o defender dominios; por otra, la iniciativa de quienes disputaron el poder al monarca.

En el primer caso, el intento no procedía de la expansión hacia territorios de otro signo religioso, ni de la búsqueda de nuevas posesiones —como había ocurrido con los reyes anteriores— sino que se volcaba a recuperar lo que había pertenecido a la jurisdicción regia en un pasado relativamente cercano (Mallorca), inmediato (las jurisdicciones disputadas por Pedro a sus hermanastros, las ciudades perdidas durante las guerras, especialmente con Castilla) o todo lo que se resistía a la dominación (Cerdeña). En el segundo caso, la movilidad está dada por el cambio de las áreas protagónicas que pasaron del reino de Valencia a Mallorca y la zona pirenaica, a Aragón y, nuevamente, a Valencia.

Este desplazamiento de la acción se correspondió con la alteración de las posiciones relativas de los reinos, en la valoración expresada por el rey en su discurso. Dos situaciones son representativas de esta afirmación. Primero, la presión de catalanes y de aragoneses, al asumir el trono el joven Pedro, unos para que fuese a coronarse a Barcelona y los otros —sus consejeros, cuya opinión siguió— para que no innovase y lo hiciese en Zaragoza, donde estaba y donde lo habían hecho sus antecesores (II, 4-6).

La rivalidad entre los súbditos de ambos estados era de larga data pero el comienzo del reinado de un adolescente constituía una ocasión muy propicia para intentar acrecer la influencia. Ante esas tensiones, por nadie ignoradas, cobraban mayor peso las calculadas palabras de bendición a Cataluña y maldición a los traidores de Aragón, pronunciadas por el rey al abandonar Zaragoza, donde su orgullo había experimentado un duro contraste ante los representantes de la Unión (IV, 33).

Así se exteriorizó —en estudiada exclamación— el deslizamiento del favor regio hacia Cataluña, que se había puesto de manifiesto en la decisión anterior de asegurar esas tierras contra el ataque de Jaime de Mallorca antes de acudir a enfrentar los reclamos de la Unión aragonesa: el Ceremonioso sabía ya que era más fácil entenderse con los nobles y ciudadanos catalanes que con los de los otros reinos, aunque la relación con los súbditos del Principado tampoco estuviera totalmente exenta de desacuerdos.

Segundo —y menos espectaculares— fueron las diferencias entre Mallorca y Valencia. La titulatura regia adoptada al tomar la isla mencionaba primero a Valencia y después a Mallorca: "*En Pere, por la gràcia de Déu, rei d'Aragó, de València, e Mallorques, de Sardenya e de Còrsega, e conte de Barcelona*" (III, 36). Y el rey narró el desagrado que ese relegamiento había provocado entre sus súbditos isleños, quienes recordaban que antiguamente, cuando la isla había formado parte de la corona aragonesa, era mencionada inmediatamente después de Aragón y, por ende, antes que Valencia.

Años más tarde, cuando —también por el conflicto de la Unión— el rey llegó a pensar en destruir Valencia, una de las razones que lo detuvo fue —en sus propias palabras— el mal que haría a su propia Corona, porque "*ningún rey cristiano tenía tres ciudades mejores que las tres que él poseía: Zaragoza, Valencia y Barcelona*" (IV, 57).

Ambas anécdotas apuntan a un mismo evento, la victoria regia sobre las Uniones, que se percibe como la instancia decisiva para cambiar la relación entre los sectores políticos dentro de cada Estado y en el conjunto de la Corona, consolidando, junto con el personalismo del Ceremonioso, el de los sectores y ciudades que lo habían apoyado en cada caso y que se beneficiaron con la concentración de poder por el rey, como él puntualizó como argumento-clave para atraer partidarios.

En el espacio externo, la movilidad estaba dada por la alteración frecuente de las alianzas. No sólo se pasaba de neutral a enemigo sino de aliado a contendiente: con Navarra, apoyo como príncipe, enemistad más tarde; con Castilla, las relaciones fueron permanentemente inestables, complicadas por la aspereza de los vínculos familiares del Ceremonioso. También tuvieron vaivenes las relaciones con Génova y no faltaron los momentos de tensión con el Papado. La mayor estabilidad política se dio con respecto de Francia, debilitada por la guerra con Inglaterra.

En cuanto a las dimensiones, el espacio geo-político externo que se menciona es relativamente reducido si se lo compara con el que cubría el comercio catalán. El escenario de la crónica no sobrepasó por el este la península itálica, excepto en lo que se refiere a la batalla de Constantinopla durante la guerra con Génova. Por el sur, interesó el norte de Africa y por el norte, Francia e Inglaterra. Pero la acción militar y diplomática se centró en la península ibérica y en el Mediterráneo occidental.

Esta configuración del espacio geopolítico, más reducido en el discurso que en la realidad de los intereses económicos, pone el acento sobre las zonas "imperialistas" desde las que se manejaban dichos intereses, las zonas "calientes" de la acción política y la enorme gravitación de los asuntos peninsulares.

La dinámica de las relaciones de poder en este espacio externo indica la configuración de dos áreas —mediterránea y peninsular— interrelacionadas por el sistema de alianzas (pactos[25], matrimonios[26], etcétera).

En el Mediterráneo, la victoria pírrica en la batalla de Constantinopla y la gravedad de los sucesos sardos, que exigieron la presencia del rey, denuncian la necesidad (y la conciencia de ella) de apuntalar permanentemente las posesiones conquistadas.

En la península, la caída y violenta muerte de Pedro I de Castilla, en lugar de favorecer a la Corona de Aragón, dio paso al poder Trastámara que, de inmediato, se perfiló como vecino expansionista más peligroso que su antecesor. El Ceremonioso no ocultó el disgusto por las desinteligencias que surgieron con su antiguo aliado y, si bien anunció que el heredero jurado de Castilla era nieto suyo, cerró ese último capítulo (VI, 64) atribuyendo a Enrique de Castilla haber dado muerte a Pedro, su hermano, con sus propias manos, acusación que —más allá de su veracidad— no podía sino urticar las relaciones entre ambos reinos y que delata mejor que nada el resentimiento del Ceremonioso por el relegamiento de sus países en la escena peninsular (VI, 65).

---

[25] Por ejemplo, el apoyo de Génova a Pedro el Cruel de Castilla.

[26] Los sucesivos matrimonios del rey lo vincularon a ambas.

En síntesis, la imagen que se ha diseñado a lo largo del discurso es la del fortalecimiento —buscado— del poder regio y la del paralelo debilitamiento —no querido y mal disimulado— de la potencia catalano-aragonesa en el exterior.

El espacio histórico-jurídico

He explicado ya la importancia que asumía la legitimidad de las acciones para mantener la coherencia de la subordinación religiosa. Esta legitimación constituye uno de los aspectos en los que más se esmeró el autor no sólo en el orden religioso sino en la vertiente histórico-jurídica, que le sirvió para respaldar sus reivindicaciones en el exterior y en lo interior.

Se recurrió a la argumentación de los derechos históricos para explicar la legitimidad del rey y de sus reclamos jurisdiccionales. La primera demandó un retroceso breve, a 1319 (17 años antes del comienzo del reinado), para explicar la abdicación del primogénito de Jaime II.

Mayor alejamiento temporal exigió la exposición de los derechos sobre Mallorca, que se retrotrajeron cinco generaciones, hasta la época de su conquistador, Jaime I (III, 2).

La memoria dinástica, insertada a través del discurso directo de Jaime II, es la que más se remontó en el tiempo, evocando a Pedro el Católico sin dar su nombre (I, 12). El carácter de la mención —pública e indirecta— apunta a un recuerdo con el que la presunta audiencia debía estar familiarizada a través de las canciones de gesta y muestra, simultáneamente, la contribución de los discursos regios en la formación de una conciencia histórica al servicio de la dinastía.

El espacio histórico-jurídico fue cultivado en los temas que afectaban directamente los intereses sobre el tapete pero se lo descuidó cuando no existía una necesidad inmediata y conflictiva: así se desprende de la ligereza con que se mencionó que Sicilia había pertenecido a Carlos de Anjou antes de la dominación catalano-aragonesa. Fue un espacio concebido como instrumental de lo político y al que se recurría en la medida en que servía a los propósitos regios (III, 4). Ello significa que se desplegó ampliamente para justificar las guerras, explicando que siempre tuvieron causa justa y que el rey se había involucrado en ellas por necesidad ineludible de defensa del reino o de su autoridad. En este último sentido, el discurso identificó los intereses del rey con los del reino, asumiéndose aquél como defensor del bien público. Con esa asimilación, oponerse al rey y al reino eran una misma cosa, que iba contra derecho y contra la voluntad divina[27]. Este razonamiento facilitaba, tácitamente —desde la perspectiva

---

[27] *Vide* Joan Pau Rubiés y Josep M. Salrach, "Entorn de la mentalitat i la ideologia del bloc

regia— la adopción de las medidas más duras, incluido el asesinato por motivos políticos, con tal de lograr sus propósitos.

En cuanto a la rectitud y necesidad de las guerras emprendidas, la crónica expuso, primero, los ataques de Leonor de Castilla, erosionando el patrimonio regio para dotar a sus hijos, obligando a Pedro a huir y a verse a escondidas con su padre (I, 51) y ocasionando así el enfrentamiento apenas advenido al trono.

En el conflicto con el rey de Mallorca, éste se perfiló como rival desde la primera mención, cuando fue citado por su retraso en tributar el homenaje debido a Pedro, como nuevo rey. El Ceremonioso cuidó de señalar que lo había convocado por consejo de su tío, el infante Pedro, y que Jaime, a su vez, había sido apoyado por el arzobispo de Zaragoza (II, 32). De este modo, respaldaba su propia acción en su consejero y mostraba la acción desplegada por Père López de Luna, del poderoso linaje aragonés. Más adelante, el Ceremonioso abundó en el detalle de los agravios recibidos: orgullo e insolencia del mallorquí en la ceremonia de homenaje (II, 34) y en la visita a Avignon (II, 37), falta a las obligaciones vasalláticas por no haber acudido a la convocatoria a Cortes (III, 13), acuñación indebida (III, 14), complot para secuestrarle (III, 18-19), reiterado incumplimiento de la palabra empeñada y complotar en su contra (III, 179)... La exposición documentada de los derechos de la corona sobre Mallorca —argumentación histórica— ocupa sólo una parte en el conjunto del problema.

Además de acumular las faltas de su antagonista, Pedro se aplicó en insistir en su propio respaldo legal y jurídico (III, 13 y 14; 31; 116), en sus testigos (III, 18), en el apoyo de los predicadores (III, 166) y —por si todo ello fuere poco— en el favor divino (II, 37; III, 22).

El conflicto civil fue definido como la unión (de ahí el nombre con el que se conoce cada una de estas uniones) "*de barones, caballeros, lugares de las órdenes y ciudades y villas*" (IV, 1). Los motivos que dio el rey para explicar el levantamiento fueron de insubordinación ante una causa (la suya) respaldada por el derecho. Me refiero al rechazo del infante Jaime a la sucesión femenina, que el rey, a falta de hijos varones, pretendía para su hija Constanza y que intentó imponer buscando el apoyo de los expertos en Derecho (IV, 5-6) sin haber logrado antes un consenso político de quienes se verían afectados por la decisión.

La guerra contra Génova fue explicada como determinación regia después del pedido de alianza veneciano y ante las opiniones divididas del

---

de poder feudal a través de la historiografia medieval al fins a les quatre grans cròniques", en *Estudi General* 5-6. *La formació i expansió del feudalisme catalá. Actes del colloqui organitzat pel Collegi Universitari de Girona (8-11 de gener de 1985). Homenatge a Santiago Sobrequés i Vidal*, p. 498.

consejo real. Su fundamento fueron las rupturas genovesas a la paz (V, 3), es decir, violaciones al Derecho.

Finalmente, la guerra contra el rey de Castilla fue calificada de *"injusta"* y *"contra toda razón"* (VI, 1), acusando a Pedro el Cruel, convertido en "antimodelo" de rey (VI, 2), de haberla provocado.

El examen de las causas esgrimidas por el Ceremonioso para explicar los conflictos muestra dos rasgos característicos. Primero, el recurso al Derecho romano para justificar el autoritarismo regio. Las *Partidas* castellanas sirvieron bien a ese propósito que no obstaba a la vigencia simultánea del derecho feudal[28]. Segundo, que el análisis de los acontecimientos no superó lo estrictamente fáctico. En el campo de la acción política de la crónica —más acá de la intervención divina— las voluntades individuales eran determinantes. Consecuencia de este rasgo fue el valor de la psicología para conocer las reacciones del "otro". De ahí, asimismo, la importancia atribuida a las intrigas[29] y, hasta cierto punto, la que se concedía a la propaganda, por ejemplo, en las diatribas contra unos y las alabanzas a otros[30]: la crónica fue, reconocidamente, una obra de propaganda.

El espacio institucional

El espacio institucional —en el que más se despliega la crónica— político por excelencia, es el de las instituciones de gobierno y de la administración de justicia.

El ámbito de las instituciones de gobierno —el *consejo regio* y las *Cortes*— se advierte profundamente tensionado porque en él, sobre todo en las Cortes, se hallaba uno de los epicentros de la lucha por el poder.

Respecto del consejo, Pedro no acusó sensibles dificultades, lo cual no significa opiniones coincidentes pero sí la posibilidad, ejercida por el rey, de imponer la suya. Además de los componentes habituales —miembros de la familia real, de la alta nobleza laica y eclesiástica, oficiales— lo integraban consejeros especializados convocados para determinados temas. Pedro se

---

[28] En III, 148, durante la campaña a Mallorca, el rey entrega el castillo de Coblliure *"a costum d'Espanya"*, es decir según las normas de las *Partidas*. Simultáneamente, las censuras de Pedro a Jaime de Mallorca tuvieron como eje argumental el incumplimiento de las obligaciones vasalláticas en el contexto feudal (II, 32 y 34 y III, 1 y 3).

[29] Por ejemplo, del infante Don Juan Manuel (II, 27); en las acusaciones al rey de Mallorca (III, 16); para matar a Pedro (III, 207), de Bernat de Cabrera en Castilla (VI, 32), del Infante Fernando (VI, 35).

[30] Véase más adelante, sobre la idea de justicia.

manifestó especialmente consciente de la utilidad de éstos, sobre todo de los juristas, a quienes valorizó como técnicos que —según se ha visto— le permitían justificar y hallar los medios legales que reforzaban los intereses y autoridad regia. Como en todos los Estados occidentales de la época, los "*savis*" en derecho cobraron una creciente importancia debido a la complejidad de los asuntos de gobierno y a las peculiaridades de los Estados que componían los dominios.

Deseoso de probar sus dotes de gobierno y sagacidad pero, también, de que se conociese su capacidad de agradecer a los buenos colaboradores, el rey destacó la consulta al consejo antes de tomar decisiones, las opiniones emitidas y los nombres de quienes los habían dado (la frecuencia exime la nota). No disimuló sus propios manejos para guardar secretos —como al relatar el complot para apoderarse de su regia persona, del que acusó al rey de Mallorca— pero los justificó siempre o, por lo menos, procuró hacerlo. Sin emplear la expresión "bien común", ésta es la idea que subyace en la línea argumental[31].

El rey subrayó el papel de sus consejeros principales, su tío, el infante Pedro, al comienzo de su reinado, que intentó frenar los arrebatos del monarca. Posteriormente, Bernat de Cabrera, convocado durante el difícil trance de la Unión aragonesa. Pedro abandonó aquí su discurso de "buen pagador" por el de "impartidor de justicia" y usó a Cabrera como chivo expiatorio por la rebelión sarda; más tarde contó su condena sin acusar pesar alguno (VI, 47), aunque otros documentos mencionan que lo manifestó *a posteriori*.

La relación con las Cortes fue mucho más conflictiva pero con diferentes matices en cada reino. Los desacuerdos mayores se dieron en el aragonés con motivo de las exigencias de la Unión.

La estrategia desplegada por Pedro evidencia que muy pronto había resuelto suplantar en aquel reino la vía política por la militar. De ahí que —en una evaluación que se reveló correcta— asegurase primero sus espaldas en Cataluña para evitar que se extendiese la coalición (IV, 12-13). Esto consolidó su posición en el condado. Sólo entonces convocó a las Cortes aragonesas aunque sabía, por los reiterados reclamos, que desde tiempo atrás existía inquietud por la omisión (IV, 16). El recurso político de excusarse en la sesión inaugural de las Cortes zaragozanas, para la fiesta de San Juan de 1347[32], por no haber reunido a la asamblea en los once años que llevaba de gobierno, fue insuficiente. Pero la excusa que él ofreció (haber sido reclamado, desde un primer momento, por graves asuntos de

---

[31] Sobre la idea de "bien común", véase J. M. Nieto Soria, *op. cit.*, pp. 146-147.

[32] IV, 16, na. 5.

gobierno que ponían en peligro la integridad de los Estados y la seguridad de sus habitantes (IV, 23), indica las prioridades del rey y su capacidad de realizar la defensa prescindiendo de esa asamblea.

Queda así claro, desde el comienzo, que el rey nunca consideró la posibilidad de negociar su espacio en el poder y, si lo hizo, fue circunstancialmente, para recobrar luego sus posiciones. Así lo manifestó abiertamente, relatando que ese había sido el consejo de Cabrera (IV, 32). El objetivo político regio fue mantener todo el poder en sus manos. Por eso, omitió de su relato las razones que esgrimían sus adversarios, callando las exigencias que le fueron planteadas cuando no hacían a la acción. Deseaba llamar la atención sobre la envergadura de lo que, para él, era afrenta al poder regio. Pedro exigió, pues, del lector, que le creyese[33] "*car tots* [los argumentos de sus enemigos] *eren fort desraonats, car coneixíem que no era sinó destrucció de nostre regne*" (IV, 29).

El Conquistador, en sus tiempos, había juzgado a las Cortes poco operativas y dilatorias de las acciones de gobierno, que exigían celeridad y secreto[34]. Pedro, un siglo más tarde, intentó imponerles la voluntad regia y, de hecho, lo consiguió. Preconizador de la acción, prefirió la bélica y su meta fue que se desempeñasen como un instrumento de la autoridad monárquica y no como una institución a la que era menester escuchar y respetar.

Respecto de la justicia, el mensaje de la crónica es coherente con la idea de considerar las instituciones como herramientas al servicio del monarca. La ocasión más a propósito para comprobarlo son los castigos decididos luego de los triunfos sobre las uniones en Aragón y en Valencia. Pedro destacó, pues, la sanción ejemplarizadora, complaciéndose en exponer su *criterio taliónico* al decidir la pena. Así, si bien calló que había roto con sus propias manos los pliegos y el sello con los Privilegios que se había visto obligado a conceder en Zaragoza (mencionó el hecho en la carta que le envió a su tío Pedro)[35], no escatimó contar que había condenado a algunos de los valencianos a beber el metal fundido de la campana cuyos sones convocaban a los insurrectos para sus reuniones[36] y transcribió los versos que, con negro humor, replicó al barbero que los había humillado[37].

---

[33] Este procedimiento de no dar a conocer determinados hechos lo adoptó a menudo, con pretextos diversos, como el de no alargar demasiado el relato... (III, 65).

[34] *Llibre*, cap. 382.

[35] *Epistolari de Pere III*. A cura de Ramón Gubern, vol. I, Barcelona, Barcino, 1955, Carta X, pp. 100-101.

[36] IV, 60.

[37] IV, 59.

Ese apasionamiento indisimulado del rey se yuxtapuso en el relato con su mensaje explícito de usar la razón. Así, manifestó las razones que lo habían decidido a atender los ruegos de sus consejeros, propias de un gobernante que actuara pragmáticamente, de acuerdo con las conveniencias del reino. Reaparece aquí —al servicio de la consolidación del autoritarismo— la idea del bien común.

Sin embargo, la justificación ideológica de esos mismos hechos, al incursionar en el espacio religioso, es profundamente significativa de la imagen que el rey tenía de su propia autoridad. Al elegir como evocación el castigo a Sodoma y Gomorra ya no se asimiló a los reyes bíblicos sino al propio Dios...

Pedro insistió, asimismo, en el tema de la *justicia punitiva*, buscando el fundamento en las citas bíblicas[38]. El mensaje final es claro: el rey es el supremo administrador de la justicia, dador de premios y castigos.

El espacio social

La acción política involucró a cuatro grandes grupos socio-profesionales:

— el de quienes contaban en el momento de tomar decisiones porque tenían medios de ejercer presión: los jefes de los linajes y los grandes dignatarios eclesiásticos, con poder de movilización de hombres, armas y opiniones y con recursos para financiar todo ello;
— el de quienes servían como instrumento de la política regia en calidad de asesores, por su conocimiento concreto de los temas específicos (hombres de leyes) o por su ascendiente moral sobre personas o grupos cuya adhesión u obediencia era necesaria (frailes predicadores);
— el de los sectores urbanos, escindidos entre los de ciudades que se opusieron al rey, adhiriendo a alguno de sus opositores (Jaime de Mallorca, la Unión) y las que lo apoyaron en esa ocasión o en los conflictos externos (guerra con Castilla), negociando su respaldo a cambio de privilegios para las respectivas villas[39];
— el pueblo, la masa de habitantes.

Los aspectos que el rey destacó acerca de su relación con estos grupos constituyen uno de los canales por los que se organiza el discurso político.

---

[38] IV, 63, citando los Salmos aunque, en realidad, corresponde al Deuteronomio, según la nota de F. Soldevila.

[39] Xátiva, IV, 12; Terol, IV, 51; Calatayud, VI, 60.

Pedro quiso potenciar su función de "dador de fama y honra" en una de las vertientes de su concepto de justicia que ya se ha visto. Mencionó, pues, a quienes se habían destacado en la guerra o en el consejo (II, 6; III, 34, etc.). El libro se inaugura, en el primer capítulo, con una nómina de quienes habían combatido junto a su padre en la conquista de Cerdeña (I, 35). El recurso era habitual en las crónicas y en la poesía trovadoresca pero, por ser el rey el autor, la mención cobraba una dimensión más rotunda por la carga de autoridad y prestigio que se supone le acompañaba y de la que el Ceremonioso era particularmente celoso. Con idéntico fervor descalificó a quienes se le habían opuesto, no vacilando en incluir detalles menores que juzgó reveladores, en incurrir en falsedades o en guardar silencio sobre los argumentos esgrimidos por aquéllos.

Tampoco escatimó los nombres de los expertos en Derecho ni el tenor de sus consejos, pues claramente servían de fundamento a sus intereses. No hay ocasión de censuras para quienes integraban ese grupo. Nombró a los predicadores, cuando se trataba de quienes habían dado sermones en apoyo de los derechos regios (III, 165), con excepción del fraile "*de santa vida*" que le había denunciado el complot del rey de Mallorca, con la poco creíble excusa de que había olvidado cómo se llamaba... (III, 18).

El rey usó la misma política de premios y castigos historiográficos con los hombres del tercer grupo: recordó a algunos armadores y a miembros de las dirigencias urbanas cuya lealtad los había hecho acreedores a la distinción (I, 48).

En las escasas descripciones de manifestaciones colectivas, las menciones ordenaban jerárquicamente a los presentes: "*los prohòmens de la vila, e tots los oficis, e generalment tota la gent*" (III, 199) y se advierte la tendencia a la categorización al identificar a los individuos por el oficio que desempeñaban con una excepción: quien agravió al rey en Valencia, obligándole a bailar al son de unos versos burlescos, y que tan caro pagó su desmande, era "*un barbero qui havia nom Gonçalvo*" (IV, 42 y 59). Puede decirse que el nombre propio era patrimonio si no exclusivo al menos muy limitado a los grupos dirigentes, individualizándose sólo a quien importaba políticamente.

De todos los sectores sociales, los ciudadanos fueron los que más miramientos recibieron por parte del monarca: los recursos que aportaban a la corona fueron, sin duda, la causa de la dilección. El rey procuró poner de relieve cuán consciente era de las necesidades económicas de los contribuyentes y cuán sensible se mostraba en ese aspecto, suprimiendo la fiesta de coronación en Mallorca y su entrada en Barcelona para ahorrar a los habitantes de ambas ciudades las erogaciones que dichas celebraciones les hubiesen costado... (III, 47 y III, 53 respectivamente).

Respecto del pueblo, la masa de súbditos, las menciones de adhesión al

rey se subrayaron en dos tipos de situaciones. Por un lado, las celebraciones públicas. No todas, pues ya recordé que faltó en las honras a Santa Eulalia pero figura en el recibimiento a la reina María en Perpignan (III, 199). Por otro lado, las manifestaciones de adhesión al señorío regio. Cuando alguna villa era separada de éste, Pedro no se limitaba a narrarlo en términos de pérdida jurisdiccional sino que trasladaba el pesar a la esfera emocional, con el refuerzo adicional del sentimiento de dolor compartido (I, 47-48; II, 30) o, por el contrario, el de gozo, cuando se producía el reintegro al dominio (Calatayud: VI, 60).

Al comienzo de la crónica, el autor narró un diálogo entre su madrastra, Leonor de Castilla y su padre, que expresa bien los caracteres con que el propio Pedro deseaba definir los vínculos entre el rey y su pueblo. Se trata de la famosa comparación entre la autoridad del rey de Castilla y la del aragonés, atribuida a Leonor y que originó la difundida respuesta que Pedro puso en boca de Alfonso el Benigno: "*El nostre poble és franc, e no és així subjugat com és lo poble de Castella, car ells tenen a nós com a senyor, e nós a ells com a bons vassalls e companyons*" (I, 48). La comparación usó, para definir la relación del rey aragonés con sus súbditos, la terminología de los vasallos feudales, propia de la sociedad caballeresca, relegando a los castellanos, mediante el empleo del "subyugados", a la masa de los dominados.

En cuanto a las manifestaciones contra el poder regio, la participación popular en los asuntos de Valencia y las humillaciones a las que la reina y el rey se vieron sometidos, se convirtieron en elementos del discurso que mostraban la "paciencia" regia, virtud mencionada en el Prólogo y que permitieron justificar los castigos.

3. Conclusiones

El libro supone —de acuerdo con lo habitual en las obras de este género— una concepción instrumental de la historiografía, al servicio de la política regia. A lo largo del discurso se enuncian, junto con la justificación de los hechos —y, precisamente, para explicarlos— las premisas que fundamentaban la monarquía, que no se ofrecen en forma abstracta (excepto en el Prólogo) sino que emergen del modelo en que el rey se convirtió a sí mismo.

La fundamentación del poder regio sigue siendo —como en las monarquías antiguas y en las medievales— de carácter religioso. En torno a este principio fundador, el discurso político aparece organizado con cinco rasgos principales:

1. la centralización del espacio religioso en torno a ceremonias presididas por el rey y/o vinculadas a devociones de resonancia "nacional" (Santa Eulalia, la Virgen de Montserrat...);
2. la utilización de la línea argumental histórico-jurídica (con el derecho feudal y el romano) para reforzar la fundamentación teológica y las decisiones de gobierno;
3. el modelo de monarquía autoritaria, como necesario y querido por Dios en juicio expresado al conceder la victoria a Pedro;
4. el modelo regio, con el rasgo prevaleciente de dador de premios y castigos, identificando el servicio al país con el servicio a la monarquía y al propio rey;
5. el aparente éxito del autoritarismo no logra impedir ni disimular el debilitamiento de la corona catalano-aragonesa cara a la política exterior.

La crónica aparece, así, como la expresión de una monarquía feudal, con vocación imperialista pero donde no se ha hecho un lugar a quienes representaban los intereses de la expansión.

TEMAS Y FIGURAS BÍBLICAS EN EL DISCURSO POLÍTICO DE LA *CHRONICA ADEFONSI IMPERATORIS*

ISABEL LAS HERAS

I. Enfoque del tema

1. *El discurso político en la* Chronica Adefonsi Imperatoris

Las crónicas medievales constituyen una fuente histórica no sólo por los hechos que narran sino también porque exponen las ideas que su redactor —o bien aquéllos para quienes escriben como cronistas oficiales u oficiosos— profesaban o querían difundir entre los destinatarios de su relato. A pesar de esto, los estudios realizados sobre ellas han prestado generalmente poca atención a los aspectos que, dentro de las corrientes historiográficas actuales, se relacionan con las formas de comunicación de ideologías y mentalidades y con los grupos de poder que allí se expresan. Creo por eso importante analizar desde esta perspectiva la *Chronica Adefonsi Imperatoris*[1], sumamente rica por haber sido escrita en el siglo XII y relatar acontecimientos de ese período de transición.

Con excepción de la *Historia Compostelana*, que forma parte de la historiografía eclesiástico-política, ninguna otra obra conocida se elaboró durante ese siglo en los territorios cristianos destinada —como la crónica objeto de este análisis— a tratar por extenso los hechos vividos por sus

---

[1] De esta crónica conocemos actualmente siete manuscritos copiados, según Sánchez Belda, directamente de un ejemplar toledano hoy perdido que sirvió de arquetipo a las copias conservadas y debió haber sido escrito entre los siglos XIV y XV, quizás más concretamente en el primero. Fue editada primero por Berganza (*Antigüedades de España*, Madrid, 1721, II, pp. 590-624) y por el Padre Flórez (*España Sagrada*, XXI, Madrid, 1766, pp. 320-409). Más tarde, Huici (*Las Crónicas latinas de la Reconquista*, Valencia, 1913, II, pp. 171-430) se inspiró para su edición en el texto de Flórez y respetó sus interpretaciones. La edición y estudio considerados hasta el momento como definitivos son los de Luis Sánchez Belda (Madrid, CSIC-Escuela de Estudios Medievales, 1950) texto que utilizaré en las citas de este trabajo y traduciré personalmente.

contemporáneos. Los relatos posteriores que también narran acontecimientos de la primera mitad del siglo XII fueron escritos casi un siglo después, en un contexto político e institucional muy distinto. Por eso no tienen el mismo valor que nuestra crónica, como expresión de las características del reinado de Alfonso VII.

Redactada posiblemente por un coetáneo de los hechos que presenta —desde el acceso al trono de Alfonso Raimúndez hasta la conquista de Almería, diez años antes de la muerte del Emperador—, este texto constituye un valioso testimonio de la ideología de su autor y de la época que refleja. Al escribirla —posiblemente por encargo—, el cronista le da un marcado carácter apologético que manifiesta las líneas rectoras de la política imperial, que podemos de este modo conocer con gran precisión.

Sin embargo, los estudios que se han hecho sobre ella —al igual que sobre la mayoría de las crónicas medievales— sólo se han detenido en los aspectos que se refieren al tránsito historiográfico de la época —del cual constituye un valioso ejemplo— o simplemente en los hechos que narra. Varios trabajos han subrayado así su valor como manifestación de una nueva visión historiográfica y de un espectro temático más amplio que el presentado por las crónicas anteriores, con excepción de la Crónica Najerense[2]. Otros han buscado establecer la veracidad de lo expuesto, para poder valorarla como fuente histórica de los acontecimientos que relata y de las ideas sustentadas por las personas o grupos a los que hace referencia.

Sea cual fuere la verdad en estos últimos aspectos, es evidente que la presentación que el cronista hace de ellos puede ser considerada como un verdadero discurso político, puesto que transmite ideas, valores, juicios..., ya sea explícitamente o a través de imágenes de distinto tipo. En verdad, en las crónicas medievales la comunicación no se efectúa sólo por canales conceptuales. Muchas veces, se recurre más a la metáfora que a la narración verdaderamente descriptiva. Esto lleva sin duda a errores históricos en la presentación de ciertos acontecimientos, relatados antes en un sentido metafórico que en función de la precisión de los hechos a los que se hace referencia. Desde la óptica de nuestro estudio tales imprecisiones no tienen importancia. No es superfluo recordar, sin embargo, que en el caso de la obra que analizamos, la documentación ha confirmado la veracidad de lo expuesto, casi en su totalidad.

Las distintas formas de expresión utilizadas por las crónicas pueden verse claramente en las redactadas a lo largo del período medieval. En las de los primeros siglos, el relato utiliza casi exclusivamente canales simbó-

---

[2] Véase, por ejemplo, Eloy Benito Ruano, "La historiografía en la Alta Edad Media española. Ideología y estructura", *Cuadernos de Historia de España*, XVII, 1952, pp. 50-104.

licos, mientras que a medida que se avanza en el tiempo aparecen —cada vez con mayor intensidad— expresiones que apuntan a la conceptualización de las ideas. También en este aspecto la obra objeto de nuestro estudio brinda un buen número de ejemplos en uno y otro sentido.

Esto último nos permite analizar en ella las ideas políticas que se transmiten a través de ciertas imágenes —en nuestro caso, las bíblicas— y compararlas con los conceptos expresados en otros pasajes. Ideas dirigidas, sin duda, al círculo de poder que actuaba en la importante coyuntura del siglo XII español, durante la cual se escribe la crónica.

2. *La comunicación por imágenes*

Uno de los mejores especialistas mundiales del simbolismo —Gilbert Durand— nos recuerda que siempre ha reinado gran confusión en el empleo de las expresiones relativas a lo imaginario[3]. La mayoría de los trabajos sobre ese tema y otros conexos además utilizan indistintamente los términos imagen, símbolo, emblema, parábola, icono, ídolo, etc. para referirse a realidades idénticas. Sin embargo, podemos decir que, en general, el concepto de imagen aparece siempre ligado al de representación[4].

Esta última se presenta también bajo formas muy diversas. Así, por ejemplo, para Durand existen dos maneras de representar el mundo: una directa —en la cual la cosa misma parece presentarse ante el espíritu, como en la percepción y la simple sensación— y una indirecta, en la que el objeto ausente se representa mediante una imagen, en el sentido más amplio del término[5]. De este modo, según él, la conciencia posee o realiza diferentes gradaciones de la imagen, que oscilan entre lo que denomina presencia perceptiva —copia fiel de la sensación— y el símbolo.

Como sabemos, el sentido dado a este último término ha sufrido modificaciones a lo largo del tiempo y sus características difieren según los diversos autores, en función de la óptica desde la cual lo consideren: antropológica, psicológica, filosófica, etc. F. Dillistone ha sintetizado la mayoría de esas definiciones señalando que el símbolo es: una palabra u

---

[3] Véase Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 7.

[4] Como tal lo define el Diccionario de la Real Academia Española en la página 806 de su edición de 1992, indicando que imagen es la "figura, representación, semejanza y apariencia de una cosa", mientras que Ferrater Mora señala en su *Diccionario de Filosofía* —Madrid, Alianza, p. 1.625— que es usual "llamar imágenes a las representaciones que tenemos de las cosas. En cierto sentido los términos imagen y representación tienen el mismo significado."

[5] Véase G. Durand, *op. cit.*, p. 9.

objeto, o cosa, o acción, o acontecimiento, o modelo, o persona, o concreto particular, que representa, o sugiere, o significa, o vela, o comunica, o causa, o expresa, o recuerda, o apunta a, o está en lugar de, o tipifica, o denota, o conecta, o corresponde a, o ilumina, o se refiere a, o participa de, o reestablece, o está asociado con algo grande o trascendente o último; un significado, una realidad, un ideal, un valor, una realización, una creencia, una comunidad, un concepto, una institución, un estado de cosas...[6].

El símbolo aparece así como "un caso límite del conocimiento indirecto, en el que paradójicamente este último tiende a convertirse en directo —pero en un plano distinto de la señal biológica o del discurso lógico—, su inmediatez alcanza el plano de la *gnosis* como en un movimiento asintomático"[7]. En él se reconocen por lo general distintos niveles de significación, desde el elegido arbitrariamente para unir un significado con un significante por medio de un signo convenido, hasta el basado en la anáfora que supone un proceso que "reconduce" el significante y el significado al propio "significador". Entre estos extremos se encuentran planos intermedios, como —por ejemplo— el que se basa en la metáfora, que puede representar una idea por medio de otra idea, o un objeto con otro objeto, tal como ocurre en el proceso alegórico. Por eso es lícito decir que "*un símbolo no significa:* evoca, focaliza, reúne y concentra, de modo análogamente polivalente, una multiplicidad de sentidos"[8]. Además opera sobre los hombres y causa efectos en ellos, más allá del mero reconocimiento de lo que literalmente se presenta con la forma dada. Su característica fundamental le es otorgada, por lo tanto, por su función y el modo en que la cumple.

Recordemos además que el mundo simbólico no está integrado sólo por objetos. También incluye gestos, colores, aromas y palabras, puesto que acicatea todos los sentidos. Las imágenes que lo integran no son sólo las icónicas. Ellas abarcan un espectro mucho más amplio, del que forman parte tanto los sueños como las imágenes verbales. Dentro de estas últimas se encuentran, a mi entender, las evocadas por los cronistas a través de la referencia a textos y acontecimientos bíblicos, insertos en un nuevo contexto.

La imagen aparece así unida a distintas formas de representación y de percepción de aquello a lo que se refiere y esto puede, a su vez, encontrarse en diferentes niveles de significación: "Esto implica que traducir una

---

[6] Véase F. W. Dillistone, *The Power of Symbols in Religion and Culture*, Nueva York, Crossroad, 1986, p. 13.

[7] Gilbert Durand, "L'Univers du symbole", en René Alleau, *La science des symboles*, París, Payot, 1982, p. 261.

[8] René Alleau, *op. cit.*, pp. 12-13.

imagen a una terminología concreta reduciéndola a uno sólo de sus planos de referencia, es peor que mutilarla, es aniquilarla, anularla en cuanto instrumento de conocimiento"[9]. El análisis que haré en adelante de las imágenes evocadas por los textos bíblicos no pretenderá, de ningún modo, agotar su significado. Sólo intentaré presentar aquél que se relaciona con las ideas políticas que pretende transmitir el autor de la crónica.

La posibilidad de esa transmisión se basa en un aspecto sobre el que coinciden las diversas concepciones que existen acerca de la imagen. Todas ellas presentan un elemento común: considerarla como mediadora entre los sentidos y el entendimiento. En consecuencia, quien logra controlar esas mediaciones adquiere un poder y autoridad de tal alcance que permite afirmar que "tomada en toda su extensión antropológica, la *imago* es un modo fundamental del control de lo social por lo simbólico"[10].

3. El uso de los textos bíblicos en las crónicas medievales

Distintos símbolos, ceremonias y rituales documentados en diversas fuentes, sobre todo del período bajomedieval, ya han sido analizados en función de la perspectiva enunciada en el punto anterior. No conozco, sin embargo, ningún trabajo donde se haya prestado atención a los temas, figuras o fórmulas bíblicas que aparecen en las crónicas desde este punto de vista. Estos aspectos siempre han sido considerados como un modo lógico de expresión de cronistas que han pertenecido generalmente al mundo de los clérigos, impregnados de lecturas y comentarios bíblicos que acudirían espontáneamente a su memoria en el momento de redactar sus obras. El uso de esas expresiones en las crónicas no tendría, por lo tanto, más valor para el historiador que testimoniar el carácter eclesiástico de sus autores y la influencia de los textos sagrados en el estilo, vocabulario y construcción sintáctica de las mismas.

Sin negar ese aspecto, creo sin embargo que justamente esa familiaridad con los textos bíblicos hace imposible que los cronistas los utilizaran sólo de un modo formal, sin conciencia del sentido profundo que ellos evocaban. Al emplear textos o fórmulas bíblicas para relatar acontecimientos pertenecientes a la historia que actualmente consideramos profana se debía buscar, sin duda, no sólo hacer una comparación sino incluso trasladar su sentido a los episodios narrados por el cronista. Esta trasla-

---

[9] Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1956, p. 14.

[10] Jean-Claude Bonne, "A la recherche des images médiévales", *Annales (E.S.C.)*, 1991, N° 2, p. 357.

ción era posible merced a los canales simbólicos en los que esas expresiones y temas se inscriben.

Como sabemos, el relato bíblico —al igual que el pensamiento semítico— se expresa fundamentalmente a través de tales canales simbólicos. Por eso, no creo abusivo extender a todos los textos de la Biblia lo que Dillistone señala al referirse a las narraciones proféticas del Antiguo Testamento[11], donde la tensión y la dialéctica entre Dios y el hombre gana expresividad a través de una poderosa narrativa simbólica que permite alcanzar más plenamente lo que Dios dice y hace, cualquiera sea la respuesta del hombre.

Tal como señala este autor, hay en ese aspecto una gran diferencia entre la ficción de la prosa hebraica y las obras de la Grecia clásica, donde se presenta una recurrencia cíclica, las continuidades entre los protagonistas divinos y humanos, la repetición de los acontecimientos cósmicos. Las formas simbólicas abundan también allí, pero son de tipo diferente a las de la experiencia israelita. Los símbolos griegos expresan organicidad más que relación en tensión; en términos modernos, antes consenso que confrontación, un ir juntos más por afinidad natural que por un acto divino de gracia. El símbolo es más analógico que "tensivo". Por el contrario,

> «... en los escritos proféticos hay tensión, diálogo, interacción. El 'símbolo' supremo de la proximidad es el pacto. Acto de Dios salvando la brecha entre sí y una parte de la humanidad. Pero el pueblo puede romper temporariamente esa relación. Si esa ruptura alcanza límites extremos ella sólo puede repararse a través de un nuevo pacto, que se convierte en 'símbolo' de un nuevo pueblo»[12].

Las profecías bíblicas apuntan, por lo tanto, a un más allá, cuyo cumplimiento no fue nunca un facsímil exacto de lo expresado en los textos. Esas profecías permanecían abiertas a posteriores desarrollos e interpretaciones. Por eso, al utilizar en su relato expresiones y situaciones bíblicas referidas a lo que Dios había hecho en el pasado con su pueblo —al mismo tiempo realización, figura y garantía de su accionar eterno—, los cronistas podían trasladar su significado a los acontecimientos que narraban. De este modo, se reforzaba la expresión conceptual de las ideas, que —como ya he señalado— las crónicas hacen en muy pocas ocasiones en el período altomedieval y alternan en forma creciente con las narraciones simbólicas a medida que se avanza en el tiempo y los relatos se dirigen más al razonamiento que a la afectividad.

Concedo que no siempre —y quizás ni siquiera la mayoría de las veces—

---

[11] Véase F. W. Dillistone, *op.cit.*, pp. 160-164.

[12] *Ibid.*, p. 157.

esa utilización de imágenes simbólicas era buscada conscientemente. Sin embargo, no creo que un cronista usara una expresión bíblica cuya inserción en lo profundo de la Historia de la Salvación no conociera, sintiera y coincidiera con lo que quería expresar.

En un mundo con una carga simbólica tan fuerte como el medieval, las imágenes evocadas a través de esa presentación pueden incluso haber sido en muchos casos más efectivas como canal de transmisión de ideas que aquellas frases con las que se explicitaban las mismas, dado el poder que imágenes y símbolos poseen sobre quienes los reciben.

Pienso, por eso, que el análisis de esos temas y expresiones —así como del significado que ellos tenían para los hombres de la época— es un modo adecuado para comprender más profundamente el mensaje que se buscaba transmitir y la fuerza con que éste llegaba, a través de los símbolos e imágenes del lenguaje bíblico, a sus lectores o auditores. Como hemos dicho antes, todos ellos pertenecían sin duda a los grupos cortesanos o bien ejercían el poder en una relación —a veces conflictiva— con el rey. Cuando eran clérigos, la resonancia de estos temas e imágenes era directa. Pero también los guerreros, absorbidos por la agitada lucha contra los musulmanes o la participación en los conflictos internos, escuchaban los relatos y citas bíblicas continuamente comentados en las ceremonias de las que participaban. Así iban quedando grabadas en ellos esas imágenes expresivas con su carga de significado, del que no podían abstraerse al ser evocadas luego por los cronistas en otro contexto.

II. Textos bíblicos utilizados por la crónica. Su significado

Al igual que en la mayoría de las crónicas anteriores a la de Alfonso VII, los textos bíblicos que nuestro ejemplar cita explícitamente, son pocos. En este caso, cuatro: el de Ex. 22, 8 —precedido en la crónica por: "como dijo el Señor a Moisés" (# 71)—, la de Prov. 21, 1 —que el cronista reproduce tras señalar: "como dijo el hagiógrafo" (# 45)—, el versículo 1 del Salmo 126 —transcripto después de especificar "como dijo David" (# 101)— y el de Jn. 8, 7 precedido por "como dijo el Señor" (# 185).

Nada diferencia, en apariencia, estas citas de aquéllas a las que se alude de manera indirecta o se copian textualmente sin señalar su carácter bíblico, salvo quizás el deseo de acentuar en mayor medida una idea. Por esa razón, no haré diferencia en mi análisis entre estas últimas y las que se refieren a los textos de la Escritura de un modo implícito. A través del estudio de unas y otras podemos ver cómo el cronista presenta:

1. Personajes cristianos y musulmanes identificados con los bíblicos

En realidad, esta crónica no explicita en ningún momento una identificación entre sus protagonistas y los de la Biblia, salvo en el *Poema de Almería*. Sin embargo, no incluiré en mi análisis el texto de este poema —que apareció editado por primera vez en la *Chronica* que publicó Sandoval en 1600— porque, aún cuando fuera originalmente parte integrante del relato cronístico[13], tiene características que difieren del cuerpo del mismo. En éste, los protagonistas cristianos relacionados con los bíblicos a través del recurso que estudiamos son cinco: los reyes Alfonso I de Aragón y VII de León y Castilla, el conde Rodrigo González de Lara y los alcaides toledanos Rodrigo Fernández y Munio Alfonso. El caso de este último difiere, sin embargo, de los anteriores, como veremos más adelante.

Alfonso VII es asimilado a David, Salomón o Judas Macabeo, según las distintas circunstancias. En los primeros momentos de su reinado —cuando debe enfrentarse con Alfonso I de Aragón y Navarra—, el rey leonés queda identificado con David y el Batallador con Saúl. Si bien en esos pasajes el cronista se refiere al aragonés respetando su condición de monarca en los reinos orientales, al mismo tiempo muestra la disminución de su poder en tierras castellanas y leonesas, al crecer el número de nobles que se someten a Alfonso VII. En efecto, al narrar el enfrentamiento entre los dos monarcas, la crónica dice que "la casa del rey aragonés siempre estaba decreciendo. La casa del rey leonés, gracias a Dios, de día en día siempre iba en auge" (# 17), utilizando así términos similares a los usados por la Biblia para relatar la relación de fuerzas entre Saúl y David[14].

No creo que la similitud entre ambos episodios sea una casualidad, ni que el cronista haya empleado esos términos sólo porque le eran familiares en razón de sus asiduas lecturas de la Biblia. El contexto del relato cronístico es igual al bíblico. En éste el poder de David comienza a crecer frente al de Saúl; en la crónica, Alfonso VII se encuentra al comienzo de su reinado, mientras el Batallador es aún fuerte en territorio castellano. La reminiscencia bíblica permite así mostrar al leonés como protegido por Dios —al igual que David— y anuncia que el aragonés correrá en los reinos occidentales de la península la misma suerte que Saúl en Israel.

---

[13] Esto, como sabemos, aún está en discusión. Sobre este tema puede verse, por ejemplo, H. Salvador Martínez, *El "Poema de Almería" y la épica románica*, Madrid, 1975 y Florentino Castro Guisasola, *El cantar de la conquista de Almería por Alfonso VII*, ed. y prólogo de Juan José Tornes, Instituto de Estudios Almerienses, 1992, además del estudio de Sánchez Belda en la edición de la crónica ya citada.

[14] "David proficiscens, et semper seipso robustior, domus autem Saul decrescens quotidie" (2 Sam. 3, 1), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, París, Desclée et Socii, 1947, de la cual tomaré las citas bíblicas en latín.

Esta presentación de Alfonso VII se repite cuando, ante la muerte de Zafadola, el Emperador se declara limpio de su sangre con palabras similares a las pronunciadas por David al ser informado de la muerte de Abner[15]. Como sabemos, éste había colocado en el trono de Israel a un hijo de Saúl, pero luego apoyó a David —cuando sólo la tribu de Judá lo reconocía como rey— e incitó a los israelitas y a los benjaminitas a aliarse con él, porque podía salvarlos de los filisteos. Los términos utilizados por Abner para incitar a esa alianza se asemejan a los que la crónica pone en boca de Zafadola cuando narra la propuesta que éste hizo a los suyos para que entraran en vasallaje del rey cristiano, quien podría librarlos de los almorávides[16]. En tal circunstancia, Zafadola comienza su arenga anunciando el futuro dominio de Alfonso sobre toda la península[17]. Dicha referencia se relaciona con el banquete que David ofreció a Abner, durante el cual éste prometió su apoyo al proyecto de David, quien pretendía reinar sobre todas las tribus de Israel que Saúl no había logrado reunir[18]. No olvidemos, por otra parte, que la crónica presenta a Alfonso recibiendo a Zafadola como aliado con "*spensas ciborum innumerabilis*" (# 28).

Sin embargo, en el párrafo siguiente, el cronista relata el intercambio de regalos entre el rey cristiano y el musulmán con términos similares a los de otro episodio bíblico: el encuentro de Salomón con la reina de Saba[19]. No creo que esto invalide la identificación anterior, porque no debemos olvidar que en el momento de ser escrita la crónica todos sabían que la relación entre el rey de Israel y la sabita tiene en la Biblia un significado mucho más amplio que el simple hecho histórico. Todas las referencias que se hacen a

---

[15] "Imperator, nimium contristatus, dixit: `Mundus ego sum a sanguine Zafadolae amici mei'. Et cognoverunt omnes christiani et Sarraceni ab Arabia, quae est iuxta flumen Iordanis, usque ad mare Occeanum quod imperator nunquam conscius extitit mortis regis Zafadolae" (*Chronica...*, # 193); "Quod cum audisset David rem iam gestam, ait: Mundus ego sum, et regnum meum apud Dominum, usque in sempiternum a sanguine Abner, filii Ner"; (...) "Et cognovit omne vulgus et universus Israel in die illa quoniam non actum fuisset a rege ut occideretur Abner, filius Ner" (2 Sam. 3, 28 y 37).

[16] "Nunc ergo facite, quoniam Dominus locutus est a David, dicens: In manu servi mei David salvabo populum meum Israel de manu Philisthiim, et omnium inimicorum eius" (2 Sam. 3, 18); "Quia Deus coeli liberator eius est, et Deus excelsus auditor eius est, et scio quia per ipsum recuperabo ego et filii mei alios honores quos abstulerant Moabites michi et patribus et gentibus meis" (*Chronica...*, # 27)

[17] "Ego novi ipse dominabitur terrae Sarracenorum" (*ibid.*).

[18] "Et fecit David Abner et viris eius qui venerunt cum eo, convivium. Et dixit Abner ad David: Surgam ut congregem ad te, dominum meum regem, omnem Israel, et ineam tecum foedus, et imperes omnibus, sicut desiderat anima tua" (2 Sam. 3, 20-21).

[19] Véase 3 Reg. 10, 4-8.

Saba en la Escritura están en un contexto mesiánico y anuncian que Dios reinará sobre todas las naciones, tal como lo señala Isaías:

> «Haec dicit Dominus: Labor Ægypti, et negotiatio Æthiopiae, et Sabaim viri sublimes ad te transibunt, et tui erunt; post te ambulabunt, vincti manicis pergent, et te adoravunt, teque deprecantur: Tantum in te est Deus, et non est absque te Deus (45, 14)»[20].

No por azar el mismo profeta describe el esplendor de Jerusalén utilizando los términos del Salmo 72, que se refiere al rey prometido en un contexto mesiánico, reconocido por toda la tradición judaica y cristiana:

> «Inundatium camelorum operiet te, dromedarii Madiam et Epha; omnes de Saba venient, aurum et thus deferentes, et laudem Domino annuntiantes»[21].

Saba es algo más que el reino del oro y la riqueza —como los reinos musulmanes peninsulares—; Zafadola no es "un aliado más". El marco y el texto elegidos por el cronista se inscribe en la más clara tradición bíblica para asegurar que, tras la victoria sobre sus enemigos internos y sobre los otros reyes cristianos, Alfonso extenderá su poder sobre las naciones "paganas" de la península.

Como expresión de esa tarea frente al infiel, la crónica identifica al Emperador con Judas "Macabeo"[22]. En efecto, a su regreso de Oreja —que se ha rendido—, los toledanos lo alaban utilizando las mismas palabras que emplea en la Biblia al hacer el elogio del héroe Macabeo a su padre como jefe del pueblo de Israel[23]. Tras esto, la crónica narra la reconquista de Coria (# 159), como si quisiera ejemplificar el versículo siguiente del texto bíblico donde se señala que "su nombradía llegó hasta el cabo del mundo, y reunió alrededor de sí a los que estaban a punto de perecer"[24].

La intención del cronista —o al menos su clara comprensión del

---

[20] Is. 45, 14.

[21] Is. 60, 6.

[22] Es decir "martillo", sobrenombre que se extenderá luego a toda su familia.

[23] "Deinde venit in civitatibus Toletanis (...) et perdidit impios ex eis, et omnes operarii iniquitatis quie erant in tota Extrematura turbati sunt. Et directa est salus et iustitia et pax et virtus in manu eius: et omnes, qui erant in universo regno suo, laetificabant in cunctis operibus suis" (*Chronica...*, # 158); "et omnes operarii iniquitatis conturbati sunt, et directa est salus in manu eius (...) et laetificabat Jacob in operibus suis, (...) et perambulavit civitates Iuda, et perdidit impios ex eis" (I Mac. 3, 6-8).

[24] *La Sagrada Biblia según la Vulgata*, traducción de Félix Torres Amat, revisada y anotada por J. Straubinger, Buenos Aires, Guadalupe, 1947 (versión que utilizaré para las citas en castellano).

contenido de los textos bíblicos que utilizaba o a los que hacía alusión— se muestra también claramente en el tratamiento de la figura de Alfonso el Batallador. Ya hemos visto cómo presentaba la disminución de su poder en tierra castellana y leonesa, comparándolo con Saúl; pero más interesante aun es analizar los distintos relatos que la crónica hace de su muerte. Al aludir a ella en el párrafo 58, indica que "no hubo entre los anteriores reyes aragoneses ninguno igual a él en fortaleza y prudencia, ni guerrero como él", calificación que confirma pocos párrafos más adelante, cuando relata el llanto de los aragoneses ante su pérdida con palabras casi idénticas a las del pueblo de Israel frente a la de Judas Macabeo[25].

Sin embargo, ese mismo episodio ha sido presentado en párrafos anteriores en un contexto similar al que rodea la muerte de Antíoco Epifanio en la narración bíblica[26]. En ésta, el seleúcida recuerda los males causados a Jerusalén y el oro y la plata que se llevó de su Templo, acciones que considera causa de la desdicha que lo acosa[27]. Los términos empleados en esa ocasión refuerzan la identificación con el aragonés ya que, cuando la crónica narra la batalla de Fraga —tras la cual el Batallador muere derrotado—, señala que:

> «[...] el rey de los aragoneses tenía siempre consigo en la expedición cierta arca hecha de oro puro adornada por dentro y por fuera con piedras preciosas, dentro de la cual estaba la reliquia de la venerada cruz (...) En los días de la guerra, la había tomado de la casa de los santos Facundo y Primitivo, que está en tierra de León» (# 52).

Creo, por eso, que el cronista no buscaba con la reminiscencia bíblica recordar sólo los saqueos que el monarca aragonés había realizado en tierra castellana —apoderándose incluso de objetos sagrados— puesto que esto no le impide identificarlo con Judas Macabeo, cuando presenta el dolor de los aragoneses ante su muerte. La condena implícita en la identificación con Antíoco parece dirigirse más a la actitud cronista respecto de Alfonso VII en el comienzo de su reinado, momento en que el Batallador realizó las depredaciones a que alude la crónica.

Además de los reyes de Castilla y Aragón, los únicos personajes identificados por el cronista con los Macabeos son los alcaides toledanos Rodrigo Fernández y Rodrigo González de Lara, cuando éstos enfrentan a los musulmanes. Así, el ejército del conde es así descripto en su algara sobre

---

[25] "Ad coelum dicebant: `Heu rex! quomodo cecidisti qui salvos nos faciebas!'" (*Chronica*..., # 61); "et dixerunt: Quomodo cecidit potens, qui salvum faciebat populum Israel!" (I Mac. 9, 21).

[26] "Et prae magna tristitia cecidit in lecto, paucis diebus, (...) mortuus est" (# 58); "et decidit in lectum, et incidit in languorem prae tristitia (...) et arbitratus est se mori" (1 Mac. 6, 8-9).

[27] *Ibid.*, v. 12-13. Véase también 2 Mac. 1, 11-17.

Sevilla con las mismas palabras utilizadas por la Biblia para referirse al de Judas Macabeo frente a Báquidas, el general del seleúcida Demetrio[28]. La posterior persecución de los "paganos" en huída es relatada, a su vez, usando los términos empleados por la Escritura para narrar la acción de Simón Macabeo al liberar Galilea[29].

En la lucha de Rodrigo Fernández contra Texufín, la crónica marca la reacción de éste al enterarse de la campaña del castellano en tierras musulmanas, repitiendo casi textualmente el episodio bíblico que narra el enojo de Antíoco Eupator ante las victorias de Judas Macabeo:

> «Et rex Texufinus, audiens istos sermones, iratus est; et convocavit omnes amicos suos et principes exercitus sui et eos qui super equites erant sed et de regnis aliis, et insulis et maritimis, venerunt ad eum exercitus [conductitii] (*Chronica...*, # 127).
>
> Et iratus est rex ut hæc audivit; et convocavit omnes amicos suos, et principes exercitus sui, et eos qui super equites erant; sed et de regnis aliis, et de insulis maritimis, venerunt ad eum exercitus conductitii» (1 Mac. 6, 28-29).

Llama la atención que Munio Alfonso —cuyas hazañas son exhaustivamente relatadas por la crónica— no sea presentado también en relación con los Macabeos. Incluso en su caso la identificación implícita con un personaje bíblico puede prestarse a confusión, pues su muerte es narrada con términos similares a los utilizados por la Escritura para referirse a la de Saúl[30].

También el llanto por la pérdida del frontero retoma las palabras de David ante la muerte de Saúl y de su hijo Jonatán. En esta ocasión, el cronista reemplaza la comparación que hace el texto bíblico con el amor materno por el amor entre esposos:

> «O Munio Adefonsi, nos doleamus super te: sicut mulier unicum amat maritum, ita Toletana civitas te diligebat. (...) Nolite annuntiare mortem Munionis Adefonsi

---

[28] "Et movit exercitus de castris et steterunt Sarracenis obviam, et divisi pedites christianorum in duas acies, et viri sagitarii et fundibulari cum eis; et primi certaminis omnes potentes" (...); "vidit consul quia firmior est pars exercitus regis Sibiliae, [et] convenerunt cum ipso in bello omnes constantes corde" (*Chronica...*, # 120-121); "Et movit exercitus de castris, et steterunt illis obviam, et divisi sunt equites in duas partes; et fundibularii et sagitarii praeibant exercitum, et primi certaminis omnes potentes"; (...) "Et vidit Iudas, quod firmior est pars exercitus Bacchidis in dextris, et convenerunt cum ipso omnes constantes corde" (1 Mac. 9, 11 y 14).

[29] "Et omnies acies paganorum contritae sunt et fugerunt. Consul vero persecutus est eos usque ad portas Sibiliae" (*Chronica...*, # 121); "et contritae sunt gentes a facie eius; et persecutus est eos usque ad portam Ptolemaidis" (1 Mac. 5, 21).

[30] Véase # 182 y I Sam. 31, 3.

in Corduba et Sibilia, neque annuntietis in domo regis Texufini, ne forte laetentur filiae Moabitarum et exultent filiae Agarenorum» (*Chronica...*, # 184).

«Doleo super te, frater mi Ionatha, decore nimis et amabilis super amorem mulierum. Sicut mater unicum amat filium suum, ita ego te diligebam» (2 Sam, 1, 26).

«Nolite anuntiare in Geth, neque annuntietis in compitis Ascalonis, ne forte lætentur filiæ Philisthiim, ne exultent filiaæ incircumcisorum» (*Ibid.*, v. 20).

Nada explicaría esta relación entre Munio Alfonso y Saúl, a menos que se buscara identificar la muerte de ambos a manos de los enemigos del pueblo de Dios —por un lado, los filisteos y por el otro los musulmanes— sobre quienes se centraría entonces la identificación inducida por ese camino.

Algo similar encontramos en el relato referido a la organización jerárquica de los cristianos hecha en Marruecos por Alí (# 105). Este texto podría llevarnos a identificar al rey musulmán con Moisés, porque al narrar el otorgamiento de los cargos concedidos a los cristianos por el almorávide, la crónica utiliza casi las mismas palabras que la Biblia ante una circunstancia similar vivida por el pueblo elegido, en marcha hacia la Tierra Prometida. El uso de los términos empleados primero por el suegro de Moisés —cuando sugiere a su yerno que establezca conductores para el pueblo de Israel[31]— y luego por éste mismo cuando designa a los jefes solicitados[32], lleva a anacronismos en el relato cronístico. Por eso, Sánchez Belda señala que, en este caso, "en el cronista pesaba más el recuerdo de las frases bíblicas que sus conocimientos en la escala jerárquica que describía"[33].

Es posible, sin embargo, que éste fuera consciente de ese anacronismo, pero no le importara. Dicho anacronismo le permitía, en efecto, relacionar a los cristianos del norte de Africa con aquéllos a quienes Moisés había dado jefes que los guiaran en su peregrinar por el desierto y, más tarde, en su instalación en la patria ansiada. Por otra parte, debemos tener en cuenta que los cristianos no fueron organizados en Marruecos para luchar contra pueblos que tenían su misma fe, sino —como la misma crónica lo indica— contra los almohades y los "asirios", por lo que nada parece oponerse a la identificación sugerida por el texto.

Creo por eso que, cuando Sánchez Belda indica en la nota señalada anteriormente que, ante el error del cronista, "el manuscrito S corrigió *quinquagenarios* en *quingenarios*, más lógico y Berg completó la corrección suprimiendo *et centuriones* nos está en realidad mostrando la dificultad de

---

[31] Véase Ex. 18, 21.

[32] Véase Deut. 1, 15.

[33] Sánchez Belda, *op. cit.*, p. 82, nota 50.

los copistas de entonces para comprender la carga metafórica que tenían esos textos. Recordemos que el manuscrito S es del siglo XVI y la edición de Berganza del XVIII, épocas en que se buscaba en los relatos la descripción precisa y no la imagen simbólica. Por medio de ésta, la crónica nos presenta a Alí —quien se ha mostrado protector de los cristianos en el norte de Africa— como un instrumento de Dios, tal como lo sugiere al comenzar el relato de este hecho diciendo: "En aquel tiempo, Dios otorgó gracia a los cautivos que estaban en la corte del rey Alí, su señor, y tomó su corazón para que beneficiara a los cristianos"[34].

Esta presentación —así como la de otros personajes musulmanes que el cronista relaciona con los bíblicos— prueba, a mi entender, que la identificación hecha a través de reminiscencias bíblicas apunta no tanto a las personas mismas, como al papel que cumplían dentro del plan de Dios. Ello no implica que no se tengan en cuenta las características de los personajes relacionados por medio de este recurso, puesto que los protagonistas del relato nunca son asimilados —ni aún implícitamente— a figuras bíblicas de perfiles opuestos a los que tienen los presentados por la crónica. Ya hemos visto, por ejemplo, como Texufín es identificado con Antíoco Eupator. Además —cuando el cronista relata que el almorávide regresó a Marruecos y nombró a Abengania como gobernador de la España musulmana— utiliza términos que recuerdan las ordenes de Nabucodonosor a Holofernes, que leemos en el libro de Judith:

> «Accipe aurum et argentum abundanter de thesauris meis, (...) non parcat gladius tuus ulli regione eorum, omnenque urbem munitam et oppida subiugare michi et tibi» (*Chronica...* # 175).
>
> «Aurum vero et argentum, de domo regis assumpsit multum nimis» (Iudith 2, 10).
>
> «Non parcet oculus tuus ulli regno, omnemque urbem munitam subiugabis mihi» (*Ibid.*, v. 6).

De manera similar, la crónica señala la reacción de Texufín ante las dificultades de su padre, Alí, en la península, casi con las mismas palabras con las que la Biblia narra la de Lysias al conocer los éxitos de Judas Macabeo contra Gorgias:

> «[...] et nuntiaverunt ei omnia quae fecerant reges qui erat in terra Agarerorum, et universa quae acciderant in castello; quibus auditus, (...) consternati sunt animo, quia non qualia voluerunt eveniebant illis» (*Chronica...*, # 153).
>
> «[...] venerunt, et nuntiaverunt Lysiae universa quae acciderant. Quibus ille auditis, consternatus animo deficiebat, quod non qualia voluit, talia contigerunt» (1 Mac. 4, 26-27).

---

[34] Más adelante nos detendremos en el alcance de la expresión "tomó su corazón", utilizada en este caso.

Incluso en lo referido a Zafadola, aliado de Alfonso VII, la identificación con personajes bíblicos muestra diferencias respecto de los personajes cristianos de la crónica. Hemos analizado ya cómo aparece asimilado a Abner en el momento de su muerte, mientras que el intercambio de regalos con el Emperador es relatado dentro de un marco y con términos idénticos a los de la visita de la reina de Saba a Salomón. Tanto Abner como la reina de Saba han sido aliados de los reyes de Israel pero no han pertenecido directamente a su pueblo, del mismo modo que Zafadola —a pesar de su alianza con Alfonso— no deja nunca de ser un musulmán, es decir, un "pagano".

Este concepto, que la mayoría de los cronistas aplica a los islamitas, aparece en la crónica no sólo en el relato de la algara de Rodrigo González de Lara sobre Sevilla, que ya hemos analizado, sino también cuando —después de la entrega de Oreja a Alfonso VII (# 156)— el cronista manifiesta que el poder musulmán en territorio cristiano constituye un oprobio. En esa ocasión, reproduce textualmente las palabras de la Biblia referidas a la purificación del Templo de Jerusalén, tras haber sido recuperado de manos de los generales de Antíoco: *aversum est opprobium*[35].

El modo como la crónica utiliza los textos bíblicos para referirse a personajes y episodios peninsulares hace por lo tanto imposible la confusión sobre el lugar que cada uno de ellos ocupa en el plan de Dios. Así podemos ver cómo, a través de ese recurso, el cronista refuerza la idea de

2. *El reino de Alfonso VII como presencia del pueblo de Dios en la Península*

Varios de los textos analizados en el punto anterior manifiestan ya este concepto desde los primeros momentos del reinado de Alfonso, cuando el leonés debe consolidarse ante la nobleza —fundamentalmente gallega y castellana— y frente al rey aragonés.

La crónica presenta, además, en esas circunstancias la respuesta que el obispo de Pamplona dio al Batallador, cuando éste pidió consejo sobre lo que le convenía hacer frente al pequeño grupo que acompañaba a Alfonso VII. Según el cronista, el prelado le advirtió en esa ocasión que si enfrentaba al leonés sería vencido y muerto —porque Dios estaba como defensor junto a esa "poca gente"— y le recordó que "Non est dificile apud Deum concludere multos in manibus paucorum: victoria belli non est in multitudine exercitus, sed de coelo fortitudo" (# 15). De este modo, el consejo episcopal concluye con las mismas palabras que Judas Macabeo dirigió al pequeño número de

---

[35] I Mac. 4, 58.

hombres que estaba con él y veía frente a sí al numeroso ejército sirio: "Et ait Iudas: Facile est concludi multos in manus paucorum (...) quoniam non in multitudine exercitus victoria belli, sed de cælo fortitudo est" (1 Mac. 3, 18-19).

El discurso del obispo pamplonés no se limita a repetir las palabras de la Escritura si no retoma todo el contexto del episodio bíblico, que corresponde a las primeras victorias de Judas Macabeo. No me cabe duda, por eso, que la lectura de este párrafo de la crónica debía traer a la mente de sus destinatarios todo el relato de la Biblia, bien conocido por ellos. De este modo, sin necesidad de explicitar la idea, el cronista mostraba que la protección brindada por Dios a Alfonso era similar a la otorgada anteriormente a los Macabeos, en vista a la defensa y consolidación de Su reino.

Esa seguridad en la ayuda de Dios se manifiesta también cuando —tras haber permanecido indemne la ciudad de Toledo durante la campaña de Alí— la crónica hace hincapié en la protección recibida, recordando: "como dijo David `Si el Señor no custodia la ciudad, en vano vigilan quienes lo hacen'" (# 101). Sánchez Belda señala —en relación con esta cita del primer versículo del Salmo 126— que la misma es tan exacta en los textos derivados del manuscrito "S" —que data del siglo XVI— que es posible sospechar una corrección del original[36].

Eso no sería de extrañar si se tiene en cuenta que el cronista utiliza casi siempre los textos bíblicos sin indicar su procedencia. En el momento de redactarse la crónica, la ausencia de citas no debía ser obstáculo para establecer las reminiscencias bíblicas correspondientes pero, en el siglo XVI, la resonancia de las imágenes de tipo simbólico era mucho menor. Por eso, los copistas de entonces pudieron tratar de presentar más explícitamente el origen de esos textos, que el cronista sabía que llegaban a sus lectores o auditores con toda su carga bíblica, sin que fuera necesaria ninguna aclaración.

De todas maneras, a través del uso de frases y temas de la Escritura, que conectan el pasado del pueblo de Dios con los episodios que relata la crónica, su autor deja bien establecido que la protección de Dios sobre los cristianos de la península se basa en la continuidad entre éstos y el pueblo de Israel.

Esa idea se manifiesta claramente cuando Rodrigo Fernández —al ver las tropas de Texufín dispuestas para el ataque— arenga a los suyos con las mismas palabras que Judas Macabeo había pronunciado, en situación similar, frente al ejército de Gorgias, el general de Antíoco. En este caso, el cronista sustituye las alusiones al paso del Mar Rojo por el recuerdo de la

---

[36] Véase Sánchez Belda, *op. cit.*, p. 79, nota 47.

conquista hasta el Duero, sustitución por demás interesante dentro de nuestro planteo[37].

Tanto en el texto anterior como en el bíblico al que hace referencia —así como en la arenga que Munio Alfonso dirige a sus tropas antes de enfrentar a Abenzeta— se utiliza como confirmación de la ayuda de Dios el término "Recordad", que tiene en ese contexto un profundo significado. En el primer caso, el "Recordad" —*Mementote*— se orienta hacia "como el rey Alfonso y nuestros padres, peleando, tuvieron a Toledo y todo el reino hasta el río Duero", asegurando con ello Rodrigo Fernández que —al igual que entonces— "nuestro Dios se compadecerá de nosotros y los triturará hoy ante nuestra faz". A su vez, Munio Alfonso se refiere a una experiencia más cercana al señalar:

> «Recordad [*Estote memores*], compañeros míos, que en otro tiempo yo y sesenta y dos caballeros que estaban conmigo (...) luchamos con el rey Texufín y con toda la milicia de Córdoba y con muchos miles de peones en aquel campo que algunos llaman Almodóvar de Tiendas y otros del Campo; y el Señor los encerró en nuestras manos y fueron vencidos» (# 165).

Tras estas palabras, el frontero narra con todo detalle esa derrota y expresa su seguridad en una similar intervención divina en la nueva situación.

El recurso a experiencias pasadas como garantía de la protección de Dios en el presente puede parecer algo lógico y sin mayores alcances, si no se tiene en cuenta el sentido que posee el término "Recordad" en la Biblia y en la liturgia. En una y otra, esta expresión se une siempre a una reactualización de la acción salvadora de Dios y a una confirmación —en nuevas circunstancias— del pacto hecho con los hombres, manifestado en el episodio que se trae a la memoria. No en vano el cántico gradual para la dedicación del Templo de Salomón —el Salmo 132— comienza diciendo: "*Memento Domine, David*" y continua luego haciendo referencia al amor con que Dios lo eligió y lo protegió[38]. De la misma manera, en todas las

---

[37] "Ut autem vidit eos Toletanus princeps, dixit christianis: `Ne timueritis multitudinem eorum, et impetum eorum ne formidetis: mementote qualiter rex domnus Adefonsus et patres nostri bellando ceperunt Toletum et omne regnum usque ad flumen Dorii; et nunc clamemus in caelum et miserebitur nostri Deus noster, et Deus conteret eos ante faciem nostram hodie'" (*Chronica*..., # 128); "Et ait Iudas viris qui secum erant: Ne timueritis multitudinem eorum, et impetum eorum ne formidetis. Mementote qualiter salvi facti sunt patres nostri in mari Rubro, cum sequeretur eos Pharao cum exercito multo. Et nunc clamemus in caelum, et miserebitur nostri Dominus, et memor erit testamenti patrum nostrorum, et conteret exercitum istum ante faciem nostram hodie" (1 Mac.4, 8-10).

[38] No olvidemos que, en hebreo, David significa amado y como tal es símbolo del pueblo de Israel, el que recibe por excelencia el amor de Dios.

circunstancias en las que el pueblo de Israel se encontraba en una difícil coyuntura cimentaba su esperanza en el recuerdo de la Alianza y de toda la Historia de la Salvación. El relato de esos hechos comienza casi siempre con un "Acuérdate", fórmula retomada más tarde —con el mismo significado— por el Nuevo Testamento.

Esta última consideración me impide compartir la reflexión que hace Sánchez Belda acerca del párrafo 165 de la crónica —que presenta la arenga de Munio Alfonso a sus hombres— al señalar que:

> «[...] todo este párrafo está compuesto en base a retazos bíblicos, unos copiados literalmente y otros escapados de la pluma del cronista de una manera involuntaria, producto de su profundo conocimiento del libro sagrado»[39].

Creo, por el contrario, que ese profundo conocimiento hace al cronista muy consciente del alcance del "Acordaos" que pone en boca del frontero. No dudo que, al usar esa fórmula, sabía perfectamente que ésta introducía en la Historia de la Salvación al grupo conducido por el castellano y proyectaba en su favor el pacto de Dios con su pueblo, como garantía de protección. Todo esto no podían dejar de sentirlo quienes escuchaban o leían la Crónica y —si esas hubieran sido las verdaderas palabras de Rodrigo Fernández y Munio Alfonso— aquéllos que formaban parte de sus ejércitos. Por eso, tras las victorias del primero ante Texufín (# 128) y del segundo sobre Abenceta (# 168), se alaba a Dios con otra expresión cargada de significado bíblico: "*Quoniam in sæculum misericordia eius*". En el último caso, se utilizan incluso las mismas palabras de la Escritura cuando narra el regreso de las tropas de Judas Macabeo después de haber derrotado por segunda vez a Gorgias[40].

Esa es también la fórmula empleada en el primer y último versículo del Salmo 118, utilizado en la liturgia de la fiesta de los Tabernáculos, cuando se recuerda la travesía del desierto, expresión que se repite además en todos los salmos denominados "históricos" porque alaban a Dios relatando toda la historia de Israel y las intervenciones divinas para liberar a su pueblo y construir su reino[41].

No extraña, por lo tanto, que siempre que la crónica se refiere a la misericordia de Dios, ésta aparezca relacionada con la salvación de su pueblo. Así, por ejemplo, cuando el cronista relata el regreso de Alfonso tras

---

[39] Sánchez Belda, *op. cit.*, p. 130, nota 80.

[40] "Et conversi in castris, hymnum canebant et benedicebant Dominum, quoniam in sæculum misericordia eius" (*Chronica...*, # 168); "Et conversi, hymnum canebant, et benedicebant Deum in caelum, quoniam bonus ést, quoniam in saeculum misericordia eius" (1 Mac. 4, 24).

[41] Véase fundamentalmente el Salmo 135.

haber sitiado al Batallador —quien partió hacia su tierra y nunca más volvió a Castilla o Extremadura ni enfrentó al rey leonés— señala que "todos los que oían que el rey aragonés fue encerrado con su multitud por el rey leonés, glorificaron a Dios diciendo: Porque su misericordia se extiende por los siglos" (# 17).

Ese reconocimiento de la acción divina mediante la alabanza tiene sus raíces en la Biblia. En ella se recuerda continuamente la necesidad de esta actitud, tal como lo hace Judith cuando —después de haber liberado a los israelitas de Holofernes, el general de Nabucodonosor— exclama:

> «Laudate Dominum Deum nostrum, qui non deseruit sperantes in se; et in me ancilla sua adimplevit misericordiam suam, quam promisit domui Israel, et interfecit in manu mea hostem populi sui hac nocte» (Iudith 13, 17-18).

La crónica hace también referencia a esa alabanza cuando señala que, tras las asambleas que proclamaron Emperador a Alfonso y establecieron las leyes del reino,

> «[...] fueron cada uno a sus casas con gozo, cantando y bendiciendo al Emperador y diciendo: Bendito tú y bendito el reino de tus padres y bendito el Dios excelso que hizo el cielo y la tierra, el mar y todas las cosas que son en ellas; porque nos visitó e hizo con nosotros la misericordia que prometió a los que esperan en él» (# 72).

De este modo, el cronista deja en claro, además, que Alfonso es uno de los enviados del Señor para ejercer Su misericordia con el pueblo que protege.

La misma idea aparece cuando Toledo recibe al Emperador a su regreso de Oreja —que se ha rendido— exclamando "Bendito el que viene en el nombre del Señor" (# 157), fórmula utilizada además en los versículos 25-26 del Salmo 118 que, como ya hemos visto, alaba la eterna misericordia de Dios.

La visita de Dios a su pueblo a través de sus elegidos es un tópico constante en la historia sagrada, hasta el nacimiento de Juan Bautista, enviado por la misericordia de Dios, tal como lo reconoce su padre[42]. Los Evangelios testimonian más tarde la presencia de Dios en la persona de Jesús y la alabanza de los judíos durante su entrada mesiánica en Jerusalén, al decir: "Bendito el que viene en el nombre del Señor, bendito el reino que viene de nuestro padre David"[43]. Mediante el uso de esa fórmula bíblica, el cronista incluye, por lo tanto, a Alfonso en la dinámica

---

[42] Véase Luc. 1, 68-78.

[43] Mc. 11, 9-11 y correlativos.

salvífica con una fuerza mucho mayor que la que hubieran podido transmitir palabras contemporáneas a los hechos.

3. Actitudes personales

Si el Plan de Dios es proteger y salvar a su pueblo y construir su reino en la península, es lógico que las victorias de los cristianos aparezcan como obra del Señor —a través de sus elegidos— y las derrotas como castigo de los pecados, es decir, de la no aceptación de los designios divinos. Así, ambas ponen de manifiesto el accionar de los hombres en favor o en contra del proyecto de Dios. En el primer caso se obtiene el premio, en el segundo el castigo, explícitos ambos ya en los acontecimientos históricos. Apoyándose en esta idea, clásica desde Orosio, los cronistas pueden transmitir a través de su relato un claro cuadro de valores aplicado a los hechos que narran.

Por esa razón, la fórmula "exigiéndolo sus pecados" aparece frecuentemente en las crónicas como única explicación de la causa de las desdichas. El suponer que todo mal era consecuencia de un pecado lleva, sin duda, a considerar como probada la existencia de alguna falta previa cada vez que ocurría una desgracia.

La crónica objeto de este estudio no constituye una excepción en este aspecto. En ella se deja además bien en claro que si los partidarios o los súbditos de Alfonso VII fracasan frente a sus enemigos, no es porque Dios deje de proteger al rey o a su pueblo. Para el cronista, las derrotas sólo demuestran que los vencidos se han opuesto, en algún momento, a los designios divinos o han actuado movidos por sentimientos espurios. Pero esa falta no destruye definitivamente la relación rota por obra de los hombres. Por eso, Dios sigue siempre atento a las necesidades de su pueblo y de aquéllos que ha elegido para conducirlos. Esto se manifiesta, por ejemplo, tras la algara de Rodrigo González en Sevilla, cuando los salmantinos deciden: "Vayamos nosotros también a la tierra de Badajoz y hagámonos un nombre y no demos nuestra gloria a ningún príncipe o jefe" (# 122)—actitud independiente que lleva indefectiblemente a su perdición, tal como ocurrió a José y Azarías, derrotados por Gorgias como consecuencia de su desobediencia a los Macabeos[44]—. Al igual que en el texto bíblico; la

---

[44] "José, hijo de Zacarías y Azarías, comandante de las tropas, tuvieron noticias de estos felices sucesos, y de las batallas que se habían dado. Y dijo aquél: Hagamos también nosotros célebre nuestro nombre, y vamos a pelear contra las naciones circunvecinas. Y dando la orden a la tropa de su ejército, marcharon contra Jamnia. Pero Gorgias salió con su gente fuera de la ciudad, para venir al encuentro de ellos y presentarles batalla. Y fueron batidos José y Azarías, los cuales echaron a huir hasta las fronteras de Judea; pereciendo en aquel día hasta

crónica deja bien en claro la causa de la desgracia al relatar que, cuando se preguntó a los salmantinos quién era su jefe, ellos respondieron:

> «Todos somos príncipes y jefes de nosotros mismos. Oído lo cual, el rey Texufín supo que eran insensatos y sin sentido y se alegró grandemente y dijo a los circunstantes: Sabed que su Dios los dejó insensatos» (# 123).

En el párrafo siguiente, el cronista indica que esa derrota:

> «[...] no fue suficiente para los salmantinos, pues aquel año y los siguientes, les ocurrió lo mismo tres veces, porque confiaban en sus fuerzas, no en el Señor y por eso perecieron mal. Después de esto hicieron penitencia por sus pecados [...] y Dios los oyó y les dio la ciencia y la audacia para guerrear y siempre fueron con el conde Ponce y otros jefes del Emperador a tierra de moabitas y agarenos e hicieron muchas peleas y obtuvieron el triunfo» (# 124).

De este modo, el cronista que —a través de la alusión bíblica ya citada— ha identificado a los salmantinos independientes con sus pares israelitas, muestra que la voluntad de Dios se centra en que los cristianos actúen bajo las órdenes de los jefes establecidos por Alfonso VII. Cuando así lo hacen obtienen la victoria, en caso contrario la derrota.

Ese mensaje se repite cuando la crónica se refiere a los extremeños que pasaron el Guadalquivir sin orden del Emperador y se quedaron allí "por pereza y abundancia de las riquezas que habían tomado". Esto hizo que, al crecer el río por la mañana, no pudieran regresar al campamento cristiano y fueran muertos por los sarracenos (# 132). Algo similar aconteció a los amalecitas, a quienes la Biblia describe "esparcidos por todo el campo, comiendo, bebiendo y bailando, pues era muy grande el botín que habían tomado en tierra de los filisteos". Su tranquilidad permitió a David masacrarlos fácilmente[45].

Esas imágenes y el texto bíblico utilizado para indicar la respuesta del conde Rodrigo y del jefe toledano a los extremeños que les solicitaban socorro, condenan el ansia de riqueza que los llevó a actuar de ese modo, repitiendo las palabras de Abraham cuando el rico Epulón le pidió ayuda[46].

---

dos mil hombres del pueblo de Israel; habiendo sufrido el pueblo esta gran derrota, por no haber obedecido las órdenes de Judas y de sus hermanos, imaginándose que harían maravillas" (1 Mac. 5, 55-61).

[45] Véase 1 Sam. 30, 16 y 19.

[46] "Magnum chaos firmatum est inter nos et vos: nec vos poteritis transire ad nos, nec nos possumus ire ad vos" (*Chronica...*, 133); "Et in his omnibus inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde huc transmeare" (Luc. 16, 26).

Sin embargo, ese juicio se proyecta también sobre toda la situación en que se encontraban extremeños y amalecitas, pues tanto la Biblia como la crónica marcan la desobediencia con la que comenzó el accionar que terminó en derrota.

Si consideramos que estos relatos se encuentran en la segunda parte de la crónica —cuyo eje es la lucha contra los musulmanes— no nos extraña que los episodios puestos en relación con los bíblicos se refieran a la necesidad de obedecer a los conductores de las tropas. En tanto, en la primera parte —donde se busca presentar la figura de Alfonso VII consolidándose frente a sus enemigos internos—, el pecado que merece el castigo de Dios parece consistir, sobre todo, en oponerse a este monarca, tal como hemos visto insinuado en el relato de los momentos finales de la vida de Alfonso el Batallador.

También la muerte de Munio Alfonso es atribuida por la crónica "al pecado que hizo contra Dios". En este caso, se trata de una acción sin relación directa con la historia del reino castellano, porque la condena tiene su origen en la falta de misericordia del frontero, quien mató a su hija por mantener relaciones con un joven. En su relato, el cronista explicita el texto bíblico, diciendo que Munio Alfonso

> «[...] no se compadeció de su hija como el Señor, que fue misericordioso con él en todos los combates. Ni se acordó de la mujer aprehendida en adulterio, que los escribas y fariseos quisieron lapidar y pusieron delante del Señor, quien les dijo: El que esté de vosotros sin pecado, tire la primera piedra» (# 185).

Tras esta referencia al Evangelio de San Juan 8, 7, la Crónica agrega que "Munio Alfonso lloró este pecado todos los días de su vida y [...] le mandaron en penitencia que siempre peleara contra los sarracenos, lo que hizo hasta que fue muerto por ellos". Muerte que el cronista sólo explica atribuyéndola a la falta anteriormente narrada. Quizás el recuerdo de esa falta es lo que impidió identificar al frontero con los Macabeos, a pesar de sus hazañas frente a los musulmanes, tal como acabamos de señalar.

Me parece importante tener en cuenta respecto de esta situación que, aun cuando el pecado de Munio Alfonso aparece como estrictamente personal, la crónica lo muestra también como causa de la muerte "de todos los guerreros que estaban con él". Hasta tal punto se consideraba que las acciones personales de los jefes comprometían a los suyos, tanto en la victoria como en la derrota.

La acción de Dios por medio de los hombres se manifiesta, sin embargo, muy especialmente a través del rey, quien es considerado un instrumento divino tanto para castigar como para liberar y ejercer misericordia. El cronista lo indica explícitamente cuando narra la actitud de Alfonso ante el conde asturiano Gonzalo Peláez, quien se puso a los pies del monarca y

se reconoció culpable, tras dos años de rebeldía. En esa circunstancia, la crónica señala que el soberano "lo recibió pacíficamente, y le habló con las mejores palabras, y como dice el hagiógrafo: El corazón del rey y el curso de las aguas están en manos del Señor" (# 45).

El uso del texto de Proverbios 21, 1 para referirse al perdón que el monarca otorgó al rebelde puede inducirnos a error en la actualidad, haciéndonos pensar que el término "corazón del rey" indica sólo la esfera afectiva. Esto no es así, porque en la Biblia el "corazón" designa una realidad mucho más amplia. Como para todo semita, el "corazón" es el "órgano y principio de toda la vida espiritual del hombre"[47], "la sede de la actividad consciente, de la inteligencia, de la afectividad"[48], pues "corazón" y "riñones" —centro de las pasiones y de los impulsos inconscientes— constituyen el conjunto de las potencias interiores del hombre[49].

Por lo tanto, hablar del "corazón" en un texto bíblico es referirse al eje de la actividad más noble de la persona. Decir que el corazón del rey está en manos del Señor es manifestar que Dios dirige al monarca no sólo en sus sentimientos sino en todos sus actos. Con ese mismo sentido, el cronista usa también esta expresión en el texto que hemos visto anteriormente referido a la actitud de Alí, favorable a los cristianos.

Del mismo modo, cuando la Escritura indica que Dios "endurece el corazón" de alguien, está señalando su falta de relación con Dios, la ausencia de ese motor en los deseos, la voluntad y el accionar del hombre. Ese es, sin duda, el significado del relato de la crónica cuando indica que, antes del combate que condujo a la muerte a Alfonso el Batallador, "Dios endureció su corazón para que cayeran sobre él todos los males que había cometido contra los cristianos en tierras de León y de Castilla" (# 53).

Conclusión

La mayoría de los episodios que la crónica narra haciendo referencia —implícita o explícitamente— a textos bíblicos se relacionan con la historia de los reinos peninsulares. Incluso aquéllos que no manifiestan esa relación directamente —como el pecado cometido por Munio Alfonso al matar a su hija— comportan, sin embargo, consecuencias para sus miembros —en este caso, los integrantes del ejército que enfrenta a los musulmanes—.

---

[47] O. García de la Fuente, *Antología del latín bíblico y cristiano*, Málaga, Edinford, 1990, p. 22

[48] *Ibid.*, p. 26, nota 6.

[49] Véase Salmos 7, 10 y 25, 2; Jr. 11, 20; 17, 10 y Apoc. 2, 23, entre otros textos bíblicos que utilizan estos términos.

Ese acento puesto en los acontecimientos del reino es lógico, dado que las crónicas buscan, fundamentalmente, relatar los hechos acaecidos durante determinado período de tiempo en un ámbito concreto. Sin embargo, no debemos olvidar que el modo de presentarlos lleva implícitas determinadas valoraciones y orienta, por lo tanto, la conducta de los hombres de acuerdo con las mismas.

Las crónicas hispano-cristianas medievales no manifiestan, a través del empleo que hacen de fórmulas y episodios bíblicos, ideas distintas a las que expresan conceptualmente en otros pasajes de su relato. Sin embargo —al utilizar ese recurso—, el cronista logra no sólo dar más fuerza a esas ideas sino también introducirlas en una perspectiva más densa, al relacionarlas con imágenes que entroncan directamente con la Historia de la Salvación.

El reinado de Alfonso VII, su persona y la de aquellos sobre los que el cronista quiere dar una valoración profundamente ahincada en el Plan de Dios —por la importancia que han tenido en relación con el monarca— son así presentados con una dimensión acrecentada por el uso de estos canales simbólicos.

Concuerdo por eso con lo expresado por Nieto Soria al referirse a una época apenas posterior —el siglo XIII— cuando, al analizar el poder ideológico de las imágenes religiosas señala:

> «No pudiendo ser comunicados estos propósitos a través de conceptos propiamente políticos —aún insuficientemente desarrollados—, la simbología religiosa supuso un recurso de comunicación y propaganda absolutamente fundamental»[50].

Por esa razón, he querido mostrar —a través del análisis de las alusiones bíblicas hechas en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*— la importancia de profundizar en la utilización de este recurso en las crónicas medievales, a fin de tener una mejor comprensión del discurso político que ellas transmiten.

---

[50] José Manuel Nieto Soria, "Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII", *En la España Medieval*, V, 1986, p. 713.

INDIVIDUALISMO Y VIDA POLÍTICA EN LEON BATTISTA ALBERTI

SILVIA MAGNAVACCA

I

En realidad, al destruir la imagen, cara a los humanistas, del hombre creador y mediador de toda la realidad, del hombre copula mundi, Alberti vació de sentido el escenario de la tierra. Ingeniero y artista, científico y filósofo, intuyó —como poco después Leonardo— el resultado de una razón inhumana en su tiempo y el destino de un mundo desierto de valores[1].

Una vez más, es Eugenio Garin quien ha dado en el blanco sobre lo que se podría llamar "el problema albertiano". En efecto, en el polifacético —y, a veces, contradictorio— mundo cultural del *Quattrocento*, se inserta la no menos contradictoria figura de Leon Battista Alberti. Al menos, su pensamiento antropológico reviste esa inquietante característica, a la que se añade la de cierto sombrío pesimismo, desmintiendo nuevamente el espíritu esperanzado y áureo con que se suele imaginar el siglo XV en Italia.

Con todo, cabe insistir en la salvedad de que nos referiremos exclusivamente al mundo humano y moral en Alberti y no, por ejemplo, a su visión del mundo natural, ya que ésta, en cambio, está traspasada por la serenidad de una perspectiva racional en la que prevalecen la antigua noción de los *lógoi seminales* y el esquema matemático. En este último caso estaríamos, obviamente, ante el Alberti del *De Architectura*[2].

---

[1] E. Garin, "Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti", *Rinascimento*, XII, 1972, p. 19; cfr. también, "Il pensiero di L. B. Alberti nella cultura del Rinascimento", en *Convegno Internazionale Indotto nel V Centenario di Leon Battista Alberti*, Roma, Lincei, 1974, pp. 21-41. Todas las traducciones y los subrayados que siguen son nuestros.

[2] Para los diversos aspectos del racionalismo albertiano en particular, que aquí no abordaremos, se puede ver, por ej., Joan Gadol, *Leon Battista Alberti. Universal Man of Early Renaissance*, Chicago, Chicago University Press, 1969.

Es, pues, el escenario mundano, construido por los hombres, lo que Leon Battista advirtió "vacío de valores". Se produce, entonces, un conato de remisión a la naturaleza, también sugerido por Garin. Pero quien así retorna a lo natural sigue siendo el hombre mismo, al que los brazos maternos de la Naturaleza no logran liberar de una problemática siempre angustiosa. Así, aun en el amparo de ese regazo, no puede sino intentar reconstruir un mundo humano.

Esta enunciación inicial sobre la desencantada búsqueda de refugio en Alberti requiere algunas aclaraciones. En primer lugar, la actitud albertiana respecto del ámbito religioso se puede calificar, al menos, de escéptica; de hecho, en su *Religio*, perteneciente a las *Intercenali*[3], se puede advertir la crítica punzante a la religiosidad tradicional heredada: los "dioses" son indiferentes a los ruegos del hombre quien, por lo demás, se dirige a ellos sólo en su supuesta condición de proveedores de bienes humanos. Nada hay en los textos albertianos que recuerde la grandeza de un espíritu capaz de adoración, como se advierte, en cambio, en otros momentos del Humanismo italiano, por ejemplo, en las conmovedoras páginas iniciales del *De hominis dignitate* de Pico della Mirandola.

Abandonado así por su padre —o sus padres celestiales—, el hombre albertiano corre en busca de la "madre natura", de cuya existencia, por otra parte, es imposible dudar. De un lado, esto conduce a una inequívoca y definitiva renuncia a la posibilidad de dedicar esfuerzos para penetrar los misterios divinos. Tal es la enseñanza taxativa del *Apologo* LIV, donde un niño, que no podía apresar entre sus brazos los rayos del sol, se afanaba en encerrarlos en la palma de la mano. La sombra, entonces, lo amonesta, recordándole que "las cosas divinas no pueden estar contenidas de ninguna manera en la cárcel mortal"[4].

Por otra parte, esa imposibilidad se radicaliza en Alberti quien, sin embargo, a fuer de buen humanista, no puede dejar de proponer alguna clase de moralidad, en el sentido amplio de la palabra, es decir como actitud ante la realidad. De ahí que, como se verá, recurra, por consiguiente, a una moral laica, en la que el primer gran interlocutor del hombre en la construcción de su vida será precisamente el mundo de lo natural. Así, por ejemplo, el principio general que preside esa ética es el de promover la vida recta y feliz *según la naturaleza*; ella es la que concede al hombre sus bienes

---

[3] Cfr. *Intercenali*. Religio, en *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1952, pp. 637-641.

[4] *Apologhi ed elogi*, pres. di L. Malerba, Génova, Costa & Nolan, 1984, p. 60. Nótese que este es uno de los casos en la producción fabulística albertiana en que la moraleja se expresa literalmente dentro del texto mismo. Esta circunstancia la hace inequívoca.

propios, por ejemplo, el alma. La otra gran interlocutora, la fortuna, lo enfrenta, en cambio, con los bienes indiferentes de suyo, esto es, aquéllos cuya posesión no está exigida por la sabiduría y la felicidad y que pueden sernos arrebatados, siendo importante sólo su uso. Como es obvio, todo ello sugiere un resurgimiento de ciertos aspectos de la moral estoica, que algunos comentaristas han enfatizado, tema sobre el que se volverá.

Desde el punto de vista del conocimiento, la remisión a la naturaleza en cuanto ámbito de amparo y seguridad está dada por la confianza albertiana en su armonía, determinismo y precisión: el mundo natural es para Alberti una suerte de inmenso reloj cósmico que trasciende al hombre y cuyo funcionamiento no le es impenetrable como las verdades divinas; por el contrario, él puede descubrir las causas naturales mediante una observación atenta y el esfuerzo de la razón, pero las conclusiones a las que se arriba por vía de la razón deben estar refrendadas, no obstante, por la confirmación empírica. En este sentido, la crítica albertiana se dirige tanto a la incauta creencia en las apariencias cuanto al predominio de la doctrina consagrada por sobre la experiencia. Una vez más, asoma la tradición estoica en las exhortaciones de Leon Battista a un abandonarse confiadamente a la legalidad de la Naturaleza, dado que, por lo demás, el hombre es impotente para luchar contra ella. Por eso, se prefiere verla como una fuerza coherente que prevé y provee a la realización completa de todos los seres[5].

En el plano económico, el retorno a lo natural asume obviamente características muy diversas. Para comprenderlas, es necesario tener presente un supuesto: el del cambio de actitud respecto de la riqueza que, moralmente, es ahora revalorizada en relación con la concepción tradicional que —al menos teóricamente— la había considerado un peligro que desviaba del camino a la salvación. Para Alberti, la adquisición de riqueza se logra mediante la actividad mercantil de lo producido por la tierra, cuyos frutos deben custodiarse a través de una prolija contabilidad y una parsimonia cuidadosa. Con todo, la vieja exhortación aristotélica a la prudencia y al equilibrio ya no se aplica a la adquisición de la riqueza sino, fundamentalmente, a su conservación. Una fortuna conservada a través de las generaciones reporta, al grupo familiar que la posee, autoridad, honor y reputación. Estos son, pues, los verdaderos fines de la riqueza; así, ella debe ponerse al servicio de tales objetivos porque en sí misma es uno de esos "bienes indiferentes" a los que se aludía.

De este modo, ya es posible suponer que —ante la alternativa entre una economía de expansión y otra de autoabastecimiento con base rural—

---

[5] Al respecto, véase el agudo análisis de P. Testi Massetari, "Ricerche sugli `Apologi' di Leon Battista Alberti", *Rinascimento*, XXII, 1972, pp. 79-133.

Alberti haya optado por lo segundo: la propiedad en el campo permite confiar en la naturaleza que provee de todo lo necesario para la subsistencia sin que la familia se vea constreñida, en épocas duras, a apelar a recursos que vayan en desmedro de su honor —tales como la usura— con el fin de no ver mermar su patrimonio[6]. La posibilidad recién mencionada de afrontar un período difícil nos lleva a un tema recurrente en el pensamiento de Alberti, como en el de tantos humanistas del siglo XV: el de la fortuna. En efecto, para nuestro autor, ella interviene en la eventual pérdida de la riqueza, no en su adquisición que es producto de la laboriosidad, la diligencia y una cauta administración[7].

Pero, sin duda, Alberti supone que los golpes de una fortuna adversa provienen, sobre todo, del poder político —en general, de las relaciones sociales imprudentemente establecidas o mal conducidas y, más específicamente, de la enemistad de los poderosos, en particular, los hombres de la vida política—. Ello explica que todo el libro IV del *De Familia*, significativamente dedicado al *comune* florentino, gire en torno del tema de la amistad, aunque, con mayor precisión, se debería decir "de las amistades". Por lo demás, no es irrelevante que haya sido redactado varios años después de los tres primeros, cuyo interés primordial es la defensa y prosperidad de la *casata*.

La mayor parte de los exégetas de Leon Battista Alberti subrayan la incidencia que los avatares de su vida personal tuvieron en la gestación del pesimismo albertiano y de esa actitud respecto del poder político que acabamos de indicar. Estos intérpretes recuerdan, por ejemplo, que es hijo natural de una familia dispersa, puesto que ya desde 1377 los Alberti, otrora poderosos, habían sido expulsados de Florencia por haberse visto envueltos en el *tumulto dei Ciompi*. Frustrado todo intento —aun los armados— de reingresar a Florencia, Leon Battista transcurre los años decisivos de su juventud rechazado por la que sentía debía ser su ciudad— en la que los Alberti son readmitidos cuando él cuenta 24 años— y marginado por su propia familia, dada su condición de hijo natural aunque reconocido por su padre, Lorenzo Alberti. En esos años difíciles en todo sentido, también el económico, el estudio de las *humanae litterae* constituye para él un puerto de refugio.

No insisteremos sobre esta cuestión biográfica de los antecedentes

---

[6] Sobre este punto, conviene tener en cuenta las observaciones de Romano y Tenenti en su "Introducción" a *I libri della Famiglia*, Turín, Einaudi, 1969, pp. I-XXXVIII.

[7] En este sentido se inserta el valor —por cierto, sólo instrumental— adjudicado a la función de la mujer en un autor a quien puede imputársele misoginia: dicha función consiste esencialmente en la conservación vigilante del orden doméstico, para que la carencia del mismo no destruya lo obtenido.

personales de Leon Battista, aun cuando él mismo los enfatiza: "*Quae scribimus ea nos non nobis sed humanitatis scribimus*"[8]. Preferimos atenernos exclusivamente a la evolución de los escritos albertianos y no a la de su vida por considerar, en principio, que la problemática personal gravita sobre todo autor. Sabido es que detrás de cada pensador hay siempre un hombre con sus propios logros y frustraciones, sobre todo, con los conflictos que él ha sostenido con su sociedad. De la profundidad de la resolución que haya dado a los mismos dependerá, en gran parte, su trascendencia histórico-filosófica.

II

En el contexto enunciado abordaremos, pues, la posición de L. B. Alberti sobre el poder político, intentando circunscribir su definitiva respuesta al mismo en cuanto significativa de la situación por la que particularmente Florencia atravesaba en el último *Quattrocento*.

Al encarar un tema como éste no se puede obviar la mención de una polémica en la que dicha cuestión está naturalmente inserta: nos referimos a la discusión sobre el llamado "Humanismo cívico". Dentro del marco general de dicha polémica, se pueden delinear dos posiciones: por una parte, la de E. Garin y H. Baron[9] que, con distintos matices en cada caso, sostienen la existencia de tal tipo de humanismo, es decir, la presencia —en especial, durante el siglo XV— de humanistas profundamente preocupados por la vida política, ya sea que la hayan abordado prácticamente, ya que se hayan dedicado a su análisis teórico; así, por ejemplo, Baron llega a considerar a Alberti el testigo más valioso de la conciencia política florentina en la segunda mitad de esa centuria[10], cuyo ambiente cultural neoplatónico hundía sus raíces en el arte y la religión.

Por su parte, A. Tenenti y J. H. Seigel sostienen una posición negativa al respecto, pero cada uno lo hace desde un particular punto de vista: en nuestra opinión, el primero se basa en un supuesto en cierto modo anacrónico, ya que niega la existencia de un "humanismo cívico", si por esta

---

[8] Esta declaración pertenece a una de las últimas cartas escritas por Alberti, citada por C. Grayson, "The Humanism of Alberti", *Italian Studies*, XII, 1957, p. 37.

[9] Cfr. E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri, 1970, especialmente pp. 21-42; H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1988.

[10] H. Baron, "L. B. Alberti as an Heir and Critic of Florentine Civic Humanism", *In Search of...*, p. 281.

expresión se entiende un movimiento intelectual, o un aspecto del mismo, al servicio de una *civitas* que aspira a componerse de miembros libres e iguales. Seigel, en cambio, desde una perspectiva tradicional, ve el Humanismo como exento de conciencia ético-política, dado que "absolutiza" exclusivamente sus aspectos técnicos, particularmente la retórica[11].

Respecto de la visión de Romano-Tenenti, no nos parece acertado proyectar a la situación política florentina de aquel tiempo valores contemporáneos, toda vez que contextos diversos confieren a éstos contenidos diferentes. Es por lo menos dudoso que entonces se haya concebido siquiera idealmente una *civitas* "compuesta de miembros libres e *iguales*", así como es menester dar por sentado que —cuando un autor del *Quattrocento* como Alberti reflexiona sobre la familia— lo hace teniendo como marco de referencia la familia de cierto sector social de la época. En lo que concierne a la perspectiva de Seigel, creemos que implica una visión incompleta del Humanismo. Hay, en efecto, un aspecto —o, mejor aun, una fase— del mismo que se podría llamar "*civile*", en la medida en que se vertebra sobre intereses fundamentalmente ético-políticos, fase que va desde Petrarca a Leonardo Bruni y a la que pertenece Alberti[12].

Como suele ocurrir, es posible que la raíz del equívoco esté en no haber explicitado suficientemente la acepción de las fórmulas empleadas, con el fin de examinar si la que está en cuestión es aplicable o no al autor del que se trata. Planteado así el problema, cabe preguntarse si por "*umanesimo civile*" se entiende la intervención de los reputados como humanistas en la vida política activa de su tiempo, o bien el hecho de que el análisis *teórico* de la misma haya formado parte importante de su producción escrita globalmente considerada. En el primer caso, estaríamos ante un fenómeno histórico; en el segundo, ante una línea interna literario-filosófica, siempre dentro del movimiento humanístico. Optamos aquí por el segundo significado del término y, como se ha anotado, entendemos que en tal sentido existe efectivamente un humanismo "cívico", preocupado, en especial, por la fundamentación ética de la condición política del hombre.

Aun así acotado el marco de la discusión, podría surgir una posible

---

[11] J. H. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1968 y Tenenti en la ya citada introducción que escribe en colaboración con R. Romano, especialmente p. XXXVII.

[12] Las otras dos fases podrían enunciarse como aquella en la que se asume la exigencia metodológica, con un desarrollo técnico de la filología y una profundización de los intereses ético-religiosos —con Lorenzo Valla como representante más significativo— y la fase en que confluyen las anteriores, motivando un replanteo en el plano científico y, sobre todo, filosófico. Esta última gira en torno de la Academia Platónica y quizá es la que constituye lo más típico y representativo del movimiento humanístico. Pero no lo agota.

cuestión ulterior que interesa plantear ahora porque conduce directamente al nudo de nuestro tema: la de decidir si inscribir en el *umanesimo civile* sólo a aquellos autores que de alguna manera han hecho la defensa de la actividad política o han instado a participar en ella, o bien, incluir dentro de él también a los que hicieron su detracción o la desvalorizaron, puesto que aun éstos han reflexionado sobre ese aspecto de la vida humana. Desde ya, anticipamos que también en este caso optamos por el segundo término de la alternativa, por razones que serán oportunamente explicitadas. Así pues, encuadramos el pensamiento de L. B. Alberti en el marco del Humanismo cívico.

Ahora bien, señalábamos al comienzo el carácter contradictorio de dicho pensamiento, sugiriendo entonces que ambos términos de la contradicción están dados esencialmente por su concepción del mundo natural y del mundo humano. No obstante, cabe advertir ahora que también su reflexión en este último ámbito presenta, en sí misma y *tomada literalmente*, marcados contrastes. En principio, se puede decir que éstos reflejan la confrontación que de hecho se daba —en la *élite* intelectual y en la clase dirigente de la Florencia inmediatamente pre-medicea— entre la tendencia a la utopía de algunos humanistas y la prudencia de mentes más conservadoras, en lo que se refiere a la vida social y política.

Para ejemplificar dicho contraste podemos remitirnos a un par de textos muy próximos entre sí y sumamente representativos de la más significativa obra albertiana: el *De Familia*. En ella, los personajes de Giannozzo y Lionardo representan, respectivamente, una mentalidad conservadora y otra innovadora. He aquí lo expresado por el primero:

> «Hijos míos, quedémonos en el llano, y esforcémonos por ser *massai* buenos y justos. Alegrémonos con nuestra *pequeña* familia, gocemos de aquellos bienes que nos otorga la fortuna, dando parte de ellos a nuestros amigos, que muy honorable es quien vive sin vicio y sin deshonestidad»[13].

Así, Giannozzo no sólo muestra una remisión a la experiencia del pasado que se reviste de sabiduría, sino también y fundamentalmente una actitud defensiva, esto es, una inclinación a la autoprotección que, empero, no deriva en egoísmo, como lo deja ver la mención de compartir los bienes que se poseen. Por lo demás, hay una explícita referencia final en este pasaje a una vida moralmente irreprochable. Con todo, esto no es suficiente para la posición del "joven" Lionardo:

> «Afirmo que el buen ciudadano —dice este último— amará la tranquilidad, mas no tanto la suya propia, cuanto aun la de los otros buenos, gozará de los ocios

[13] *De Fam.*, ed. de Romano-Tenenti, l. III, p. 222.

privados, pero no menos amará el de sus *conciudadanos* [...] ni aun las mismas repúblicas se pueden conservar bien donde todos los justos se acontenten con su tranquilidad privada»[14].

Lionardo es la voz del impulso juvenil pero, sobre todo, la representación de una actitud proclive a la expansión, en el sentido de extender el círculo de preocupaciones y el compromiso ético más allá del radio familiar, aun cuando éste haya sido más amplio en el *Quattrocento* de lo que se entiende por tal en las sociedades contemporáneas de Occidente. En lo que respecta a la confrontación que se pretendía presentar, pensamos, pues, que ella se resume en la antinomia de dos términos: "pequeña familia" [*famigliuola*]-"conciudadanos" [*concittadini suoi*]. Ambas expresiones indican, en efecto, los respectivos centros de interés primordial de las dos *formae mentis*, sin olvidar, no obstante, que se trata de un interés que se puede traducir como preocupación fundamentalmente moral.

En relación con eso, P. Marolda caracteriza los dos extremos contrapuestos señalando que el de Lionardo está dominado por una exigencia de desarrollo no sólo individual sino también colectivo y, por eso, signado por una concreta y necesaria referencia a la vida política; el de Giannozzo, en cambio, es expresión de una cultura en crisis, hostil a esa clase de actividad y proclive a la autarquía. Pero lo más importante a subrayar es que la dialéctica entre ambos no se resuelve en los límites del *De Familia*[15]. Por esta razón, algunos intérpretes, como Grayson, se han dedicado a determinar cuál de los dos interlocutores representa el verdadero pensamiento albertiano y cuál simboliza, en cambio, su antítesis[16].

La hipótesis de la que aquí se parte, brevemente enunciada, es la de que existe una *evolución* en la obra de Alberti que, sin superar nunca completamente el pesimismo que tiñe su visión del mundo humano, matiza, empero, su rechazo de la actividad política, en cuanto apta para que un hombre desarrolle a través de ella un proyecto de vida conforme a las exigencias éticas que Leon Battista postula. Y nótese, además, que en la

---

[14] *Ibid.*, p. 223.

[15] Cfr. P. Marolda, "L. B. Alberti e il problema della politica", *La rassegna della letteratura italiana*, XC, 1-2, 1986, p. 34.

[16] Polemizando con Petrini —para quien es Lionardo el que personifica más directamente a Leon Battista—, Cecil Grayson considera, en cambio, que Alberti construye el *De Familia*, sobre todo el tercer libro, sobre el carácter complementario de las teorías de Lionardo, basadas en la lectura de los clásicos, y las ideas prácticas de Giannozzo, dictadas por la experiencia. Cfr. C. Grayson, "Leon Battista Alberti, traduttore di Walter Map", *Lettere Italiane*, VII, 1955, p. 12. Anticipamos desde ya que no podemos compartir, al menos en el tema que nos ocupa, la idea de tal condición complementaria. Ella se alcanza, en todo caso, al final de la producción albertiana. Pero no está presente en el *De Familia*.

impostación de esta hipótesis, hemos partido deliberadamente de un posible proyecto de vida personal, esto es, individual, ya que, como se verá, los mismos textos llevan a plantearlo así.

No intentaremos determinar hasta qué punto dicha evolución refleja los cambios de pensamiento, de íntimas convicciones y de actitudes personales que él mismo fue asumiendo a lo largo de su vida de relación en la Florencia del *Quattrocento*. Con prescindencia de esta cuestión biográfica de itinerario psicológico y moral —cuya importancia, empero, no se niega— nos ceñiremos metodológicamente a los documentos disponibles en el conjunto de los escritos albertianos tomado como tal. Ello exige, obviamente, salir de los límites de su texto más conocido para rastrear el tema que interesa en la totalidad de su obra.

En nuestra opinión, ésta presenta, respecto del punto en cuestión, tres momentos: a) el primero está dado por el planteo del problema y la radicalización de ese contraste que se acaba de presentar entre los dos polos de exhortación o rechazo de la vida política; b) en el segundo se llega a un punto de inflexión o de crisis en la contradicción; c) finalmente, en el tercero, se supera esa tensión —ya esbozada por las intervenciones trascritas de Giannozzo y Lionardo— mediante un intento de conciliación, cuyos resultados analizaremos al final de este trabajo.

III

Al abordar el nudo del problema, es menester tener presente una serie de hitos en la transformación que se produce en el Humanismo respecto de la visión antropológica inmediatamente precedente, es decir, la escolástica. En efecto, ésta había insistido —especialmente en los autores de cuño decididamente aristotélico— en el ser bidimensional del hombre, constituido por alma y cuerpo, dejando a un lado la vieja tradición patrística basada en el esquema tripartito cuerpo-alma-espíritu. En el caso de algunos humanistas —Pico, Ficino, etc.— ese esquema tripartito de la Patrística se recupera bajo diversos ropajes. En cambio, en el de Alberti, se produce una variación de extrema importancia; en efecto, Leon Battista señala como las tres dimensiones o bienes propios e inalienables del hombre el cuerpo, el alma y... el tiempo. De modo que la tercera dimensión no es, por ejemplo, la familia, ni la condición social, sino el tiempo como bien propio. Como es obvio, la ruptura implicada en esta formulación es, desde el punto de vista filosófico, muy profunda. En primer lugar, conlleva no sólo una *laicización* en la concepción antropológica sino también una idea de hombre que se ciñe al ámbito de lo inmanente: el tiempo en cuanto dimensión *constitutiva* exila al hombre en el mundo, lo instala precisamente en lo temporal de manera

irreversible. De hecho, se elude mencionar, como antaño, su condición de eviterno, es decir, de creatura llamada a la eternidad; ahora se insiste deliberadamente en el carácter fugaz de su vida con la alusión explícita de ese tercer aspecto en su conformación ontológica.

En segundo término, esta inmanentización en la perspectiva asumida conduce también a un cambio —casi se diría, a una inversión— en las categorías que prevalecen: la mención de valores en sí absolutos como "verdadero", "justo" y "noble" es reemplazada por la de otros, relativos, como "razonable", "útil", "honroso". Esto responde evidentemente a una honda crisis religiosa, pero va más allá de ella, dado que, en Alberti, no se sustituye una religiosidad en crisis por otra, como sucede en otros humanistas, sino que el cambio compromete los niveles ético y hasta antropológico.

Como subrayan Romano y Tenenti[17], el tiempo ya no es el tiempo cíclico ni el del don divino custodiado por la misma presencia de Dios, sino un bien propio del hombre en cuanto ínsito en su naturaleza. Pero esa posesión —añadiríamos nosotros— debe ser actualizada, refrendada mediante una capitalización provechosa. Y esto último se hace siguiendo las pautas externas que lo mensuran, las cuales ya no están dadas por las campanas de la iglesia próxima, sino por el reloj de la torre comunal. El tiempo, ese bien precioso, se puede —mejor aún, se debe— pues, capitalizar de modo que, así como otrora nada era más importante que el cuidado del alma en orden a su salvación trascendente, ahora —y en Alberti— nada es más importante que la administración del tiempo en orden a la propia realización individual de una vida concebida en y para este mundo. Creemos que ésta es la justificación filosófica de fondo que subyace en el pensamiento albertiano y que encuadra el tema en cuestión[18], confiriéndole, al mismo tiempo, una dramaticidad casi angustiosa.

A) Así pues, en el marco del *De Familia*, encontramos la oposición de dos proyectos de vida, esto es, de uso del tiempo humano, representados por

---

[17] Cfr. *op. cit.*, pp. X y ss.

[18] Se podría objetar que también para la *forma mentis* típicamente medieval, el tiempo adquiría una dramática consistencia en cuanto posibilidad que se tenía a disposición para emplearla en la construcción de una vida santa. Con todo, cabe recordar que para la centuria de Alberti, la noción de purgatorio como instancia adicional de purificación estaba ya consagrada, lo cual significa que el término de tiempo terreno disponible para la edificación de la propia santidad no constituía un límite tan terminante. De todos modos, lo decisivo es el uso fundamental que había de darse al lapso de una existencia humana. Por otra parte, eludimos deliberadamente aquí tratar el tema —que ciertamente sería tan interesante cuanto espinoso— de la posible sustancialización del tiempo en Alberti, por considerar que no hay en su obra suficientes elementos como para zanjar la cuestión con la debida base textual.

Giannozzo y Lionardo. La tensión de esta contradicción se acentúa en el hecho de que no sólo se refiere a la opción específica de una participación activa en la vida política o bien el retirarse a la privada; también abarca otros aspectos, señal de que responde a dos *actitudes* hondamente diversas que reflejan sendos caracteres o tipos humanos. En efecto, se leen allí las siguientes observaciones, puestas en boca del viejo Giannozzo:

> «Será una grandísima ganancia si conquistamos gracia y alabanza y sólo por éstas se busca vivir en la riqueza. No se empleará el ánimo, pues, en enriquecerse, ni se constituirá el cuerpo en ocio y delicias, sino que solamente se usarán las riquezas para no servir. Y quizá no sea sino una especie de servidumbre someterse, rogar y suplicar para subvenir a las propias necesidades [...]. Enseñoreémonos de nuestros deseos y viviremos así libres y felices [...]. Tener imperio sobre alguien es explotar sus obras...»[19].

De esta manera, se postula la riqueza no como valor en sí mismo, en el sentido de ser un objetivo digno de alcanzarse por sí, sino que se lo ordena a otros más altos: el honor y la libertad. Respecto del primero, la perspectiva de Giannozzo se dirige a concebir la riqueza como un medio que, al posibilitar la realización de obras loables, granjea a la *casata* amistades y, sobre todo, contribuye a dar lustre a su nombre[20]. Pero lo más importante a destacar en este pasaje concierne al segundo punto. De un lado, la posesión de la riqueza asegura la libertad en el sentido de la dignidad, de la no dependencia; a este respecto, cabe atender al matiz estoico —por ejemplo, el de un Séneca— rastreable en estas pocas líneas, especialmente refrendado por la exhortación a enseñorearse de los propios deseos. De otro, asoma ya la cuestión del poder. En este último sentido, el texto es inequívoco: apunta tanto al no ser dominado como al no dominar; en el primer caso, en pro de la dignidad personal y, en el segundo, por mandato de la honestidad. Como se verá, exactamente inversa es la posición de Lionardo. Pero terminemos de esbozar primero la de su interlocutor:

> «Querer —con angustias y miseria de ánimo— adquirir o reconquistar lo que nos es negado sería locura, sería servir, sería ciertamente ser desdichado. En lo que procede de las cosas, es menester no ser ni tan negligente ni tan preocupado como para incapacitarse para otros ejercicios más loables. Añade a esto lo que siempre me pareció necesario en toda la vida y sin lo cual nada es *elogiable*, nada es *útil*, nada con autoridad y *dignidad* se conserva; ello dará el último brillo a todas nuestras

---

[19] *De Fam.*, l. II, p. 180.

[20] Puede verse sobre este punto el trabajo de G. Ponte, "Etica ed economia nel terzo libro *Della Famiglia* di Leon Battista Alberti", en *Renaissance. Studies in Honor of Hans Baron*, Florencia, Sansoni, 1971, pp. 285-309, que se complementa con el capítulo VII de su *Leon Battista Alberti. Umanista e scrittore*, Génova, Tilgher, 1981.

obras, límpido y esplendoroso en vida, y, después de nosotros, firmísimo y perpetuo; hablo de la honestidad»[21].

Nótese, en primer lugar, a través de los términos subrayados, la aparición de nuevos valores que mencionábamos, así como una suerte de inmortalidad postulada sólo en la memoria de los hombres. En segundo término, se ha de notar, una vez más, toda la actitud de Giannozzo en cuanto repliegue defensivo. Ello se muestra ahora respecto de otras instancias, por ejemplo, la fortuna. Creemos que este punto es el más significativo en lo que hace a dicha actitud, puesto que se llega a exhortar a la libertad interior al precio de la cancelación del deseo. Son pasajes como éstos los que han llevado a algunos intérpretes a subrayar los aspectos estoicos del pensamiento albertiano. Y hay, sin duda, fundamento para ello, especialmente, en lo que concierne al énfasis puesto, como se ve, en una ostensible honestidad[22]. Por otra parte, en sus primeros trabajos, Leon Battista adhiere a la renuncia que ha de hacer el literato y el sabio a honores y riquezas, inclinación que subsiste parcialmente en el *De Familia* y que asoma en la referencia a "otros ejercicios más loables" de las últimas líneas transcritas.

Pero tal tendencia mengua a poco avanzar en la producción albertiana; de hecho, se advierte una importante diferencia entre la propuesta estoica de repliegue defensivo y la posición expresada a través de Giannozzo. Dicha divergencia, como lo ha señalado con acierto Baron[23], comienza a darse ya en el libro II del *De Familia*, donde se propone una actitud firme y activa ante los avatares de la vida, al menos, en lo que toca a la defensa del bienestar y prosperidad familiares. Se inserta así, en el planteo albertiano, la competencia creativa en la actividad a la que cada hombre se siente llamado. Ella es la base de la felicidad. Como consecuencia, se asiste a una propuesta ética que insiste fundamentalmente en la necesidad de conducir la propia vida cuidando su diseño.

De esta manera, se hace presente en Alberti no sólo el individualismo sino un nuevo "activismo" que transforma o matiza las viejas máximas estoicas. La sabiduría y la felicidad todavía dependen parcialmente del antecedente estoico, pero se va reemplazando la contemplación y el desprecio del mundo por una exhortación a la actitud emprendedora y al trabajo esforzado.

---

[21] *De Fam.*, l. II, p. 181.

[22] Así lo hace, entre otros, G. Beretta en "L'ideale etico albertiano nel `De Iciarchia' e il `De Officiis' di Cicerone", en *Miscellanea di studi albertiani*, Génova, Tilgher, 1975, pp. 9-34.

[23] Cfr. "L. B. Alberti as an Heir...", pp. 268 y ss.

Con todo, en el discurso de Giannozzo, ello debe aplicarse exclusivamente al ámbito de lo privado, que clasifica en cuatro clases: la familia y el patrimonio —internas a la casa— y el honor y la amistad —externas a ella[24]—. Así, la lucha moral no se circunscribe a la interioridad del individuo, en el sentido estoico de tener que dominar las pasiones y ponerse más allá de los caprichos de la veleidosa fortuna. En el diseño albertiano de esta actitud ante la vida se va enfatizando la necesidad de ir a la conquista de la prosperidad, puesto que se postula que ella depende de la laboriosidad, ingenio y diligencia del *pater familias* del *Quattrocento*. Se reserva, no obstante, la aceptación estoica ante las pérdidas de riqueza, siempre que obedezcan a reveses de la fortuna y no a la imprevisión o falta de diligencia personal.

Pero nada hay en el planteo de Giannozzo sobre la fortuna que se aproxime a la respuesta que ha de darle la *virtú* del príncipe en Maquiavelo. Sin embargo, tampoco encontramos rastro de ello en el de Lionardo. En efecto, éste recuerda que:

> «*Según los sabios*, los buenos ciudadanos deben abrazar la república y sufrir los trabajos de la patria [...] para no ceder el lugar a los corruptos, quienes, por negligencia de los honestos y por su propia falta de probidad lo pervertirían todo, con lo cual no se podría sostener ni lo público *ni lo privado*. Como véis, Giannozzo, vuestro loable propósito y regla de vivir con privada honestidad aquí solo, aunque en sí mismo sea excelente y generoso, no es para que lo sigan ánimos sedientos de *gloria* [...]. Ella surge en las plazas públicas»[25].

Así pues, el ánimo expansivo y la actitud abierta del joven Lionardo considera que el trascender aquellos cuatro círculos concéntricos trazados por Giannozzo es un imperativo de la sabiduría y una obligación ética. Con todo, su posición no obedece solamente a la magnanimidad. En primer lugar, se ha de advertir el cálculo que aquí asoma: la renuncia o el rechazo a la actividad política conspira contra el bien de lo privado que busca Giannozzo. Volveremos sobre este aspecto de la cuestión al final del presente artículo. Por el momento, se podría suponer que esta acotación que Lionardo dirige a su interlocutor no es sino un argumento *ad hominem*. Sea ello lo que fuere, lo cierto es que el primer fundamento de la exhortación lionardesca a la vida política es, sin duda, ético. Y lo es seguramente en un sentido anterior a la revolución producida al respecto por Nicolás Maquiavelo. Dicho fundamento se confirma en el siguiente pasaje que termina de perfilar el prototipo de Lionardo en cuanto opuesto al de Giannozzo:

---

[24] Cfr. *De Fam.*, p. 226.

[25] Esta cita y las que siguen inmediatamente del *De Famiglia*, en las páginas 224-225 de la edición manejada.

«No llamaría yo 'servir' a hacer aquello que debo [...]. Ni tampoco diría que hay apetito de tiranía en aquel en quien hubiere solicitud y cuidado por todo lo laborioso y generoso, ya que con ello se conquista honor y *gloria* [...]. Por verme honrado, amado y ornado de autoridad y gracia entre mis conciudadanos *jamás eludiría*, Giannozzo, jamás, *ninguna enemistad* de quien fuere un malvado e inicuo ciudadano. Y donde hubiere necesidad de actuar con alguna severidad extrema, por cierto me parece cosa piadosa exterminar y acabar con los ladrones y con los viciosos y con todo fuego de injusta ambición, al precio de mi propia sangre.»

Según Lionardo, el abandonar la tranquilidad doméstica y los afanes ocasionados por el patrimonio y la reputación familiar para bajar a la arena de la lucha política, no sólo no implica servidumbre alguna sino que, en principio, es imponible desde el punto de vista moral a todo ciudadano en cuanto miembro de una comunidad. El fundamento ético al que se aludía se ve subrayado en la contrapartida a la hipótesis de la servidumbre. En efecto, la participación en la vida pública activa, aun al precio de la propia paz individual, excluye la posibilidad de que quien se decida por ella sucumba a la voluptuosidad del poder, precisamente desde el momento en que esa decisión se toma por imperativo moral. En el planteo de Lionardo, en cuanto "el otro Alberti" del *De Familia*, el poder se asume, entonces, como espacio virtuoso en el que es posible crear una obra de arte: la de la vida recta de la patria.

Es éste, pues, el tipo de existencia honrosa que atrae al joven. Porque se debe advertir que hay un término que, en sus diversas variantes morfológicas, es común a ambos discursos, más aún, parece regirlos en cuanto fin último —y ya sabemos que el fin último en Alberti es terreno—: el del honor. Pero en el de Giannozzo, el honor asume la figura del buen nombre, de una reputación irreprochable que, por lo demás, es también ella útil a la prosperidad familiar. En cambio, para el alto *ethos* de Lionardo y su juvenil heroísmo, el honor asciende inequívocamente a la forma de la gloria, aun cuando ésta no sólo no resulte útil sino que cueste la propia vida. La vieja y desencantada prudencia de Giannozzo no se deja persuadir, empero, por el ímpetu de su interlocutor; así, lo amonesta en estos términos:

«... digo que para regir a los demás, jamás dejéis de regiros a vosotros mismos; para conducir las cosas públicas, no abandonéis las vuestras, privadas [...]. Los honores externos [*di fuori*] no nutren a la familia en casa [...]. Es menester vivir por cuenta propia, no para el *comune*, ser solícito con los amigos, a condición de no descuidar tus cosas y de que no derive de ello perjuicio demasiado grande para ti [...]. Que me baste ser y parecer bueno y justo, cosa con la que jamás seré deshonrado. Este solo honor queda conmigo y en el exilio y se quedará mientras yo no lo abandone»[26].

---

[26] *Ibid.*, pp. 221-222.

Por debajo de las fórmulas y del tono de cortesía obligados en textos de esta naturaleza, la oposición entre ambas actitudes, que trasuntan dos propuestas de vida y, por tanto, sendas orientaciones éticas, es evidentemente irreductible. De esta manera, se ahonda la pregunta acerca de cuál de las dos traduce el verdadero mensaje albertiano. En nuestra opinión, es posible y viable enfatizar otro aspecto de la oposición: la tesis expansiva de Lionardo representa lo ideal, lo que debería darse, lo deseable; la de su interlocutor es, en cambio, figura del más pragmático realismo. Planteado así el problema, la cuestión se podría formular de otra manera, a saber, si Alberti consiguió conciliar ambas tesis, integrando lo ideal a una visión desencarnada de la realidad de la vida social y, de ser esto así, hasta qué punto lo logró.

IV

Ahora bien, señalábamos que se parte aquí de la hipótesis de que hay en este sentido una evolución en la obra de Alberti tomada en su conjunto, la cual postulábamos como dividida en tres momentos. Prescindiendo de otras facetas del pensamiento albertiano, podemos establecer la siguiente cronología en sus principales escritos filosóficos:

A) *Intercenali* (1431)
De Familia (I-III: 1434; IV: 1440)
Apologhi (1439)

B) *Theogenius* o *De senectute* (1440)
Momus o *De principe* (1445-50)

C) *De iciarchia* (1468-70)

Así, la primera etapa se extiende durante la década que va desde 1430 a 1440 y abarca las tres primeras obras mencionadas. Pero ese momento inicial, en lo que hace a nuestro tema, gira sin duda sobre el eje del *De Familia*, sobre todo, de los libros II y III, donde se radicaliza el contraste que acabamos de analizar entre el repliegue en el individualismo o la intervención en la vida política.

B) Anunciábamos también que en el segundo momento Leon Battista llega a un punto de inflexión en la contradicción ofrecida por los dos personajes centrales de su obra capital. En efecto, esta segunda etapa, que se prolonga durante la década siguiente del '40 al '50, está constituida por

el *Theogenius* y el *Momus*, que marcan la instancia de la crisis albertiana sobre el particular.

En realidad, ya en el texto qüe los precede inmediatamente y cierra el momento anterior, es decir en el cuarto y último libro del *De Familia*, redactado como se ve unos años después de los demás, predomina un crudo utilitarismo en el que se perciben los ecos de una resignación amarga. Esto lleva a Alberti a enfatizar los aspectos negativos de la acción política, cuya necesidad se acepta allí a regañadientes, pero que siempre conviene evitar. Por eso, como señala Petrini, no cabe echar de menos en nuestro autor una consideración acerca de la mejor forma de gobierno, ni siquiera en un período de la vida italiana que, por su carácter crítico, tal vez era apto para dar lugar a esa clase de reflexiones[27]. El *Theogenius*, sobre la vejez, signa quizá la instancia más extrema del pesimismo albertiano respecto de la vida humana en general, al punto de haber llevado a afirmar, con fundamento, que se expresa en él una condena *a priori* por todo lo que hace el hombre[28].

Pero, en lo que hace a nuestro tema específico, en esta segunda etapa interesa, sobre todo, el *Momus*. También en esta obra, una sátira impregnada de rebelión, la condición humana se presenta como irremediablemente desdichada. Con todo, la acotación temática es aquí más ceñida que en el *Theogenius*, ya que el *Momus* constituye, esencialmente, una desconcertante y despiadada paradoja sobre la dimensión política del hombre. De hecho, su subtítulo —*De principe*— indica que el tema dominante es el modo de gobernar, o mejor aun, el ejercicio del poder político, aun cuando éste sobresale en el entramado de otros temas.

Ello no significa —reiteramos con Petrini— que encontremos en este texto una consideración sobre la mejor forma de gobierno, en el sentido de la defensa de una de ellas en particular por las ventajas que ofrecería desde el punto de vista, por así decir, "técnico". Por eso, el *Momus* no es un tratado político sino una sátira sobre la vida social y política. De ahí que E. Garin lo haya definido como "la parodia celeste y terrena del *De Architectura*, añadiendo que, mientras en esta obra se levanta la ciudad del hombre según la razón, en aquélla se comprueba que razón y virtud no tienen lugar ni en el cielo ni en la tierra"[29].

La referencia a lo celeste y lo terreno se explica, en realidad, por el "argumento" del *Momus*. En efecto, la obra está ambientada en la corte de Júpiter, es decir, en la altura olímpica del poder, descrito en ella como una

---

[27] Cfr. M. Petrini, "L'uomo di L. B. Alberti", *Belgafor*, VI, 1951, pp. 651-677.

[28] Cfr. M. L. Cannarsa, "L. B. Alberti. Theogenius", *Paradiso*, 2, 1992, p. 121.

[29] E. Garin, "Il pensiero di L. B Alberti...", p. 18.

madeja de adulaciones, necedad, desidia y corrupción. Momo, el ambiguo y liviano dios de la mofa y la provocación, se excede en ésta y es exiliado por las demás deidades. Ya en la tierra, se encamina a Toscana, donde despliega demagógicamente una predicación iconoclasta que rezuma venganza. Pero la expulsión de la Virtud y sus hijos hace que esta empresa también termine en fracaso. Así pues, Momo decide apelar a la adulación del cortesano para retornar al Olimpo, donde pronto toma parte en los debates de los dioses. Durante uno de ellos pronuncia una magnífica apología del vagabundo, que también implica la de la locura, el ocio y el placer. Escarnece, por otra parte, a literatos y filósofos. Y, finalmente, se ve envuelto en un desopilante concilio sobre la refundación del mundo, debate del que saldrá castrado por las diosas. En el cuarto y último libro —que opera a manera de anticlímax—, Momo sólo aparecerá para comunicar desconsoladas conclusiones, mientras Júpiter lee su testamento político. En el *Momus* se presenta una concepción antropológica inequívocamente alineada en lo que llamaríamos "el lado sombrío del Humanismo", es decir, en el conjunto de aquellos textos que, basados en la reflexión filosófica sobre el hombre —y, por lo mismo, humanísticos—, presentan una imagen negativa sobre él. De hecho, las líneas iniciales del Proemio constituyen, por significativa omisión, una suerte de contrapartida de esas otras, famosas, que Pico escribe en el *De hominis dignitate*. Como se recordará, en éste se exalta la dignidad del hombre, quien se puede constituir en libre arquitecto de sí mismo cultivando uno de los niveles de ser con los que potencialmente ha sido creado, ya que es microcosmos. Por el contrario, para Alberti, es el Dios de la tradición occidental a quien históricamente se ha adjudicado el conjunto de las perfecciones ontológicas. De modo, pues, que, así como la posesión de dicho conjunto de perfecciones, aunque potenciales, constituía según Pico un especial privilegio humano, para Leon Battista, en cambio, es el fundamento del carácter único del Dios de la Cristiandad. Más aún, en la apertura del Proemio del *Momus*, el hombre en cuanto tal no es ni siquiera mencionado.

La referencia a los dioses ha llevado a algunos a sugerir que la sátira albertiana alude elípticamente a la corte pontificia de Eugenio IV. Pero no se ve por qué no extender esto a todos aquellos que, religiosos o no, ejercen la función de gobierno. Otros han insistido en la propaganda sobre el ocaso de los dioses que Alberti hace en el *Momus*, como si ella fuera una prueba de un supuesto racionalismo ateo. Estas afirmaciones no tienen, empero, suficiente asidero como para modificar el enfoque interpretativo ya expresado que ve en esta obra la más descarnada y escéptica perspectiva sobre la vida política sostenida por Leon Battista. El mismo lo ha confirmado.

En efecto, el discurso albertiano en el Proemio del *Momus* pasa de la

unicidad divina a la que se aludía a la mención de las cosas únicas y raras del mundo creado. Y de ellas, mediante un extraño trámite retórico, a la consideración de la *raritas* literaria. Habiendo señalado, a propósito de esta última, la dificultad de encontrar un tema nuevo, Alberti declara haber optado por conferir una forma de tratamiento original a un tema que no lo es, como el de la vida política. Así, dice:

> «... a imitación de los poetas, al disponerme a escribir sobre el príncipe, que gobierna el cuerpo entero del estado [*universum reipublicae corpus moderatur*], me he valido de los dioses, para indicar, por medio de ellos, con una forma particular de ironía, a los hombres...»[30].

Nótese, pues, cuán lejos está ya este humanista de la específica intención moralizante de la mitología en el Medioevo; aquí, ésta se pone al servicio de la crítica mordaz y aun del vituperio. Pero dicha crítica no resultaría enfatizada si no se basara en contrastes. De ahí que sea importante reparar en el siguiente pasaje del Proemio:

> «He advertido que los escritores antiguos discurrieron de tal modo [*ita philosophari*] que dieron a entender, bajo el nombre de los dioses, las diversas inclinaciones del ánimo que nos impulsan a adoptar distintos comportamientos. Por ello introdujeron a Plutón, Venus, Marte y el ciego Cupido y, al contrario, a Palas, Júpiter, Hércules y otras deidades: los primeros representan el ruinoso atractivo de la concupiscencia y el furor de las pasiones exacerbadas; los otros, la fuerza intelectual y la firmeza en las decisiones...»[31].

Así pues, Júpiter habría de constituir en principio una figura positiva. Aun cuando ninguno de los personajes albertianos del *Momus* carece de contradicciones internas, en líneas generales, él representa, junto con Palas, la fuerza, esto es, la lucidez intelectual. Y es precisamente en boca de este Júpiter que León Battista pone la siguiente afirmación: el poder se obtiene o bien por la violencia o bien por un fuerte ascendiente sobre el pueblo. Pero, una vez obtenido,

> «... se presenta una situación plena de dificultades. De hecho, qué puede haber en la vida más áspero y fatigoso que ser llevado al punto de tener que descuidar los propios asuntos para interesarse por los ajenos [...]. *Todos los asuntos públicos* son arduos e intrincados al máximo [...]. En consecuencia, lo que se llama `el poder' es una suerte de pública e intolerable esclavitud de la que es mejor huir»[32].

Como se ve, esta declaración parece zanjar el debate sobre el particular

---

[30] *Momus sive de principe*, a cura di G. Martini, Bolonia, Zanichelli, 1942, p. 26 *in fine*.

[31] *Ibid.*, p. 26.

[32] *Ibid.*, p. 71.

entre Giannozzo y Lionardo que los libros II y III del *De Familia* habían dejado pendiente. Nótese que lo hace a favor de la posición negativa, en cuanto remisa, del primero, claramente proclive al refugio en el individualismo de la vida privada en la que los muros del círculo familiar actúan a manera de valla protectora. Recordemos que dicha posición desaconsejaba la participación activa en la vida pública porque las molestias que ella implica inducen a descuidar los propios asuntos para servir a los ajenos. Allí, la vida política se consideraba un *servicio* que Giannozzo sentía como carga y Lionardo veía como ocasión de gloria. Aquí, en cambio, por tratarse de la etapa en la que se llega al punto más crítico, se la juzga "intolerable esclavitud".

Por otra parte, Lionardo refutaba allí una segunda objeción de Giannozzo, la concerniente a la corrupción que se suele encontrar en quienes participan de la actividad política. En el *Momus* también esto se radicaliza, ya que no sólo se acentúa la vileza de los príncipes sino aun la de los consejeros —representados por el mismo Momo—, cuya tendencia a la adulación cortesana es escarnecida. Con todo, se ha de notar que esta visión negativa cobra énfasis a medida que se asciende en la jerarquía celeste. Mientras que la diosa Virtud, junto con su séquito, no reaparece hasta el final de la obra, los dioses considerados principales en la mitología antigua muestran aquí actitudes obtusas y hacen gala de una desaprensión por momentos estremecedora.

El carácter deliberadamente hiperbólico del estilo albertiano en el *Momus*, así como las explícitas advertencias del Proemio aventan, en nuestra opinión, la sospecha de estar ante un texto críptico cuya última intención fuera la de atacar algunas figuras en particular o, más en general, hacer la caricatura de algunos príncipes italianos de la primera mitad del *Quattrocento*. En este caso, el objetivo de Alberti no se ha de presentar en un sentido horizontal sino vertical: creemos que no se trata de determinar a qué clase —o a cuántas clases— de dirigencia se encamina su crítica, puesto que ella va más en profundidad. Cala en la mecánica misma del poder, es decir, en su naturaleza intrínseca.

Lleva a pensarlo el hecho de que se da en esta obra un paso más, sumamente significativo. En efecto, la vida política es algo emergente de la social y pública. Y también ésta es sometida a un implacable análisis, esta vez, puesto en boca de Hércules, símbolo albertiano de la firmeza en las decisiones. El, que

> «... había abatido sobre la tierra monstruos indecibles y ferocísimos, los había dominado o destruido, jamás logró resistir el choque violento y temerario de gente reunida; la multitud era excitable, inconstante en las opiniones, voluble en los sentimientos, incapaz de resistir los propios deseos; podía ser inducida con facilidad a cualquier delito [...]. Y, lo que es aún más sorprendente, los hombres, tomados

individualmente, conocían lo que es justo [*in hominum numero sapere quidem per se ferme singulos atque nosse quid rectum sit*], pero no bien se juntaban, eran presas con máxima facilidad de locura y delirio»[33].

Se sella así el predominio de lo privado e individual sobre lo público y colectivo. De este modo, el *Momus* signa el recurso de Alberti al individualismo en cuanto respuesta ética, es decir, como actitud de vida ante la misma realidad de lo político, aun cuando —y, sobre todo, porque— esa realidad está paradigmáticamente hecha de apariencias[34].

Pero si, de un lado, lo real se impone a Leon Battista en tan deplorable condición que lo impulsa al repliegue sobre el mundo privado, en una suerte de regreso al claustro materno, de otro, esa condición se torna tanto más dramática si se piensa en lo ideal. Una referencia a esto hay hacia el final de la obra.

En efecto, ésta se cierra con el consejo propuesto como más útil contra el hastío estéril de la función política: distinguir entre lo bueno, lo malo y lo indiferente. La Actividad, el Celo, la Diligencia, la Constancia y otros dioses similares habían de ofrecer lo bueno a quienes se lo solicitaran. La Envidia, la Voluptuosidad, la Pereza y otras deidades semejantes debían distribuir lo malo a los que se les acercaran. Lo indiferente, en cambio, se ha de dejar en manos de la Fortuna, quien distribuiría los bienes "neutros" a su antojo.

Alberti reitera, pues, la concepción axiológica que mencionábamos al principio de estas páginas. Pero, el estar todavía en el contexto del *Momus*, de tan nítido rechazo por lo social y lo político, obliga a adscribir los valores mencionados en primer lugar a la vida privada. Por lo demás y, de hecho, con este último recurso a lo mitológico, se sugiere que la principal función de gobierno consistiría en ejercerlo de tal manera que cada *individuo* obtuviera lo que en realidad desea y merece. En el fondo, el mensaje ético se presenta, pues, en el estricto ámbito de lo político como un deber si no irrealizable, al menos, muy lejano.

Así, este segundo momento de la reflexión albertiana caracteriza la etapa en la que la cuestión debatida entre Giannozzo y Lionardo hace crisis, dado que se extrema la tensión de los opuestos hasta que la condición inconciliable de los mismos se resuelve con la anulación de uno de ellos: finalmente se derrumba el ideal juvenil que alentaba el proyecto de vida política.

---

[33] *Ibid.*, pp. 149-150.

[34] Con acierto, L. Aluffi Begliomini señala: "El `parecer' que será teorizado y asumido como regla de gobierno por Maquiavelo, aquí es un dato de hecho", en "Note sull'opera dell'Alberti: il `Momus' e il `De re aedificatoria'", *Rinascimento*, XII, 1972, p. 270.

V

Terminado el *Momus* sobre el final de la quinta década en el *Quattrocento*, durante las dos siguientes, los afanes de Leon Battista se orientan hacia otros ángulos de su multifacética producción humanística: los más luminosos y serenos de la racionalidad del cosmos que el *De Architectura*, escrito en este período, intenta reflejar. Es posible que este hiato biográfico en la evolución integral de Alberti haya contribuido, a manera de remanso, a serenar su enconada amargura sobre la sociedad humana en cuanto tal. Así, hacia 1468, nuestro autor emprende la redacción del *De Iciarchia*, texto que marca el tercer y último momento en el periplo que rastreamos.

C) En efecto, es ésta la obra de madurez de Alberti, como autor preocupado por temas ético-políticos. Su mismo título está acuñado sobre la base de los términos *oíkos* y *arqueía*, e indica, por tanto, el gobierno de la casa, revelando así que se retorna a la temática del *De Familia*. Pero, como se verá, se trata de un retorno enriquecido por una vida dedicada a su reflexión. La impostación del *De Iciarchia* parece similar a la de la obra más célebre de Leon Battista; sin embargo, ambas presentan una diferencia inicial que merece relevarse: si bien en las dos hay interlocutores jóvenes y ancianos y también en las dos el personaje de más edad representa la vieja tradición familiar, mientras que en el *De Familia* se asiste a la confrontación aludida, en el *De Iciarchia* tales contrastes están morigerados o, sin más, desaparecen. De hecho, dos jóvenes de casa Alberti y el hijo de Paolo Niccolini —que no pertenece a la familia— se limitan, durante la mayor parte de la obra, a escuchar las enseñanzas que el viejo Alberti les ofrece, concernientes, en particular, a la *vita politica* digna de patricios florentinos, con los estudios propios de su condición y sus metas económicas y sociales. Aun cuando, desde el punto de vista literario, la ausencia de la vivaz confrontación del *De Familia* torna al *De Iciarchia* un texto más lineal, le confiere, como contrapartida, no sólo su carácter de obra de madurez sino también mayor coherencia doctrinal.

En lo que toca directamente a nuestro tema, su idea central es la de que quienes dirigen el clan familiar ejercen en la práctica un gobierno que no es sustancialmente diferente del de los *publici magistrati* sobre el Estado. Parecería haber, pues, en principio, una actitud de acercamiento comprensivo a la ardua pero inevitable tarea de gobierno que —como difícilmente hubiera podido ser de otra manera— en Alberti tiene lugar desde su conciencia de las responsabilidades del *pater familias*. Porque "la ciudad es como una gran familia y ésta como una pequeña ciudad".

Sin embargo, esta conciliación permanece en el plano de lo aparente. En realidad, el Giannozzo que siempre subyace en Leon Battista hace, en el *De*

Iciarchia, concesiones a Lionardo, pero ellas no implican una abdicación de sus posiciones; casi se diría que las refuerzan, sólo que ahora lo hacen a través de vías más racionalmente elaboradas. La vida en comunidad es imposición de la ley natural y el gobernante debe reconocer y respetar las leyes de la naturaleza pero, además, debe hacerlas obedecer:

> «Esta servidumbre nos impone la naturaleza, suprema y divina ley de los mortales, a tí, a mí, a aquél, a todos. Rechazándola seremos no sólo pésimos ciudadanos, sino aun hombres exentos de toda humanidad, semejantes a fieras nacidas en la selva y habitantes en desierta soledad [...]. Además de esto, al príncipe se le añade una carga más que a los privados. Y muy grande por cierto, ya que le es menester ser ministro e imponer pena y castigo a los contumaces e incorregibles»[35].

Así, se recuerda una vez más, de un lado, la triste condición de la vida política, mientras que, más adelante, se subrayan las altas metas que cada uno puede proponerse fuera de ella. Pero esas metas ya no se muestran aquí como inalcanzables o lejanas, tanto más cuanto que se enfatiza su valor. Con todo, subsiste el hecho del contexto decididamente individualista en el que se plantean. Más aún, por momentos, el Alberti del *De Iciarchia* parece instar a conducir la propia vida como si fuera una carrera en la que se lucha por los primeros puestos.

De este modo, se acentúa la búsqueda de la propia excelencia, lo cual implica, ciertamente, alejarse también de esa suerte de aceptación pasiva propugnada por algunos autores del estoicismo. De éste siguen dependiendo parcialmente las concepciones albertianas sobre la sabiduría y la felicidad que ahora están, reiteramos, relacionadas con una actitud más activa. Por ejemplo, Leon Battista enfatiza la necesidad del predominio de la razón sobre las pasiones y la interdependencia entre el conocimiento de la verdad y una cierta moralidad, laica pero aún tradicional en muchos aspectos, desde una posición que tampoco anticipa precisamente la de Maquiavelo[36]. Pero, sobre todo, insiste en la *mediocritas* concebida como el dominio de ambiciones excesivas. Así, en la carrera a la que se aludía, los primeros puestos serán alcanzados por quienes sepan oponer su equilibrio y prudencia a los avatares de la fortuna. Todo esto confluye, una vez más, en el ideal de la *masserizia*, cuyo protagonista y numen es justamente el *iciarco*. En él se realiza, pues, una conciliación entre el principio de la *mediocritas* y la búsqueda de la excelencia, por tanto, también de la gloria.

Ahora bien, la construcción de la propia existencia individual a manera

---

[35] *De Iciarchia*, in *Opere volgari II*, a cura di C. Grayson, Bari, Laterza, 1966, p. 195.

[36] "...quisiera que fueran realmente príncipes; no que lo parecieran a la multitud necia e inexperta". *Ibid.*, p. 262.

de obra de arte así concebida requiere ineludiblemente aceptar *la presencia de los demás*. En nuestra opinión, es el descubrimiento de este punto y su valoración lo que caracteriza el horizonte de sentido desde el que Alberti redacta el *De Iciarchia*. Esto conduce a una revisión ya sea de la concepción de la familia como de la vida política, en la que se cobra mayor conciencia de los lazos que vinculan la vida privada con la pública. Con todo, en lo que hace a la primera, subsiste la afirmación de que siempre se le debe más atención a la familia que al Estado:

> «... mi intención aquí no es referir los requisitos del gobierno público [...], sino nuestros procedimientos para desarrollar una vida de moderación *en medio de la multitud de otros ciudadanos privados*, especialmente consanguíneos y familiares; de tal manera que cada uno de vosotros sea primero y alcance tanta excelencia en aquello que dependa de él —no de la fortuna— que nada más se pueda desear. De ello se sigue que también toda la familia se encontrará honrada y felicísima»[37].

Por lo demás, el Estado no se ve como el conjunto de las familias que constituye *per se* algo distinto de ellas. Y no podría concebirse así porque no se encuentra, ni siquiera en el último Alberti, una clara noción de *civitas*. Ello ocurre porque no hay en él valoración alguna de aquello que conforma el nervio mismo de la vida política: el *status de lo colectivo en cuanto tal*. Hasta se diría que la familia misma gira de modo centrípeto en torno del individuo y es una prolongación de éste. En efecto, el perfecto *iciarco* es aquél que lleva adelante el proyecto de la *santa masserizia*, entendida como el capital de bienes materiales, la solidaridad de afectos y los lazos de sangre coronados por el binomio virtud-honor.

Pero se trata siempre del individuo, de su capital, su mundo afectivo, sus consanguíneos, su virtud y su honor. Si se toma, por ejemplo, esto último, se verá que la reputación del individuo sirve a la familia y que ésta se la retribuye como una suerte de caja de resonancia. El grupo familiar se convierte así en la ocasión para tallar la vida honrosa, sabia y feliz del *iciarco*. Por eso, los miembros que la conforman le son necesarios; de esta manera, se introduce el otro —un otro cuya alteridad es empero ambigua—, en el individualismo circular albertiano que, de lo contrario, se tornaría un brutal y abierto egoísmo o aun un solipsismo.

En cuanto a la vida política, también se advierte en el *De Iciarchia* un cambio de estrategia, ya que no de intereses. No hay razón para afirmar que se ha abandonado la convicción de "*Ubi bene ibi patria*" del *De Familia*. Sólo que ahora se nota que es menester ir a la búsqueda de ese bien. La ciudad que acoja a la familia como pequeño círculo autónomo debe asegurar la

---

[37] *Ibid.*, p. 265.

estabilidad de la posesión y, por ende, la serenidad. Pero sigue sin revestir gran importancia la forma de gobierno de la ciudad ni su organización, salvo en la medida en que circunstancialmente se revelen más eficaces para la prosperidad familiar.

Todo esto ha llevado a Tenenti a acuñar una acertada expresión para aludir al planteo albertiano: en efecto, éste está regido por la "razón de familia"[38], opuesta a la de Estado que preside el —en este sentido— "lionardesco" pensamiento maquiavélico. El estado debe servir, pues, a la familia en cuanto que ésta es el verdadero reino del *iciarco*[39]. Ciertamente, hay —al menos en la obra que ahora nos ocupa— una mayor atención a todo aquello que va más allá del límite doméstico. Así, por ejemplo, se señala que las familias bien ordenadas, prósperas y honorables sirven a lo común. Pero, una vez más, la aparición del término *republica* se ha de leer en Alberti como patria, no como Estado.

Sea ello lo que fuere, se redimensiona aquí la importancia de los avatares políticos para el individuo y su grupo familiar. En el pensamiento albertiano, dichas vicisitudes asumieron siempre el rostro más negro de la Fortuna, desde el momento en que ésta sorprende y golpea especialmente a través de la compleja variedad de las cosas humanas, de los hechos urdidos por los hombres. Así, tales circunstancias se vuelven imprevisibles, lo que atenta contra la administración del *iciarco*. Es en este contexto que se revaloriza la intervención en la vida social y pública. Según Alberti, hay siempre en toda comunidad unos pocos y raros hombres que tienen vocación y aptitud para el gobierno público. A ellos compete llevar esa carga. Sin embargo, no es infrecuente que tales funciones sean asumidas por quienes son moralmente inescrupulosos. De ahí que sea de la máxima importancia y prudencia establecer y conservar buenas relaciones con quienes pertenecen al mundo de la vida política, porque "ninguna mala fortuna es peor que tener muchos enemigos"[40]. Aunque esta afirmación se

---

[38] Cfr. A. Tenenti, *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed Eta Moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1978, p. 133.

[39] Como se lee en *De fam*. III, p. 226 de la edición manejada, la definición de familia propuesta por Giannozzo-Alberti reza así: "los hijos, la mujer y los demás domésticos, parientes, siervos". La ausencia de toda alusión al individuo varón, en su condición de marido y padre, insinúa con claridad, a nuestro juicio, que la familia es concebida instrumentalmente, es decir, como reino —pero, a la vez, como propiedad y escudo— *de ese individuo*. En la misma dirección se puede interpretar el orden en que los roles familiares son enumerados, según el cual la mujer es mencionada después de los hijos y asociada con los demás domésticos, lo que sugiere que en realidad se la considera entre estos últimos; en todo caso, más próxima a ellos que al no mencionado *paterfamilias*.

[40] *De Ic*., pp. 191-192. Pocas líneas antes, Alberti traza el retrato del príncipe corrupto.

inserta en el contexto de las molestias que debe afrontar el príncipe, su misma formulación la hace universal.

Así, de un lado, el *iciarco* debe desarrollar relaciones favorables con el poder político, cualquiera sea éste; de otro, la primera exigencia dirigida al Estado es la de garantizar la estabilidad. Ambos flancos aseguran el bienestar y la prosperidad de esa extensión albertiana del individualismo que es la familia. De modo, pues, que la atención que se brinda a la *vita politica* sigue obedeciendo al interés primordial señalado. Esta tesis implícita que subyace en el pensamiento definitivo de Leon Battista había asomado ya en sus primeros escritos. En efecto, recuérdese que había aparecido en una intervención de Lionardo, cuando éste advertía que, al desentenderse de lo público, tampoco podría subsistir lo privado[41]. Por otra parte —y precisamente en abono de la tesis de evolución en Alberti— también recordemos ahora que sólo en el cuarto libro del *De Familia* se formula el planteo del establecimiento de amistades convenientes como necesidad para la protección del individuo y su *casata*. Ese libro se redacta alrededor de 1440, es decir, cuando comienza la década en la que se precipita la segunda etapa, esto es, la que hemos caracterizado como la de crisis. En esta tercera, la de la superación, dicha necesidad se replantea con la distancia conferida por los años y las experiencias vividas en lo más intenso de la vida florentina del *Quattrocento*.

Pero decíamos que, por otra parte, también se ensaya en el *De Iciarchia* una descripción de la figura ideal del gobernante custodio de la tranquilidad y del bienestar privados. Este diseño permite rastrear los trazos fundamentales de la ética de Alberti, puesto que ella se aplica *a fortiori* al hombre político, es decir, al de la mayor carga de responsabilidades. Por lo demás, hay una analogía moral entre el *iciarco* y el príncipe, dada la analogía funcional que Leon Battista establece entre ambos. Con todo, va más allá de nuestro tema hacer aquí un tratamiento sistemático de la ética albertiana propiamente dicha.

Quisiéramos, en cambio, mostrar cómo estos trazos fundamentales de su *forma mentis*, en lo que hace a las concepciones morales para construir una vida individual, asomaban ya en la primera etapa de su evolución, aun cuando de manera embrionaria. Ellos se encuentran en los *Apologi Centum*, esto es, en la producción fabulística albertiana.

Hemos insistido en señalar que el individualismo en Alberti no se ha de confundir con el egoísmo, puesto que se lo afirma por confrontación con lo colectivo y, sobre todo, lo público. Por otra parte, también subrayamos nuestra interpretación, en ese marco, de la concepción albertiana de

---

[41] Cfr. nota 25.

familia y aun de *casata* en cuanto ámbito en el que la individualidad se puede desarrollar en una actitud defensiva respecto de lo público y, especialmente, de lo político. Así, la imprudencia y falta de lealtad a la *casata* en pro del egocentrismo de la figuración estrictamente personal, es atacada en el IV de los *Apologhi*, donde una estrella, deseosa de hacerse admirar fuera de su constelación, se apagó al precipitarse lejos de sus hermanas. Ninguna otra imagen, en nuestra opinión, daría cuenta tan cabal de la albertiana "razón de familia" mentada por Tenenti. Pero repárese en el hecho de que es el brillo de cada estrella lo que importa conservar, no la constelación en sí —que está a su servicio—, ni, mucho menos aún, la belleza del firmamento.

La necesidad de aceptación del gobierno —ya del *iciarco*, ya del príncipe— se intuye claramente en el XV. Este relata la disputa entre el timón —solo y pequeño— y los remos, numerosos y fuertes. El timón condujo entonces la nave contra un escollo; pero este *Apologum* no concluye —como se podría esperar— aludiendo a la destrucción general de la nave, sino que afirma literalmente y de manera específica que los remos se quebraron. De este modo, esas breves líneas resuenan en la advertencia de Lionardo de no descuidar la función de gobierno propia de la *vita politica*, con el objeto de preservar la individual y privada, que es lo que realmente importa en la perspectiva albertiana.

En cambio, la amargura del *Momus* despunta ya en el XXXVI: al preguntar una trompeta a la audaz diosa del Eco por qué no responde también al trueno, la respuesta de ésta señala la conveniencia de callar cuando Júpiter es presa de la ira. La prudencia en el desafío a quienes ejercen desaprensivamente el gobierno se reitera en tantos otros.

Más aún, son las circunstancias mismas que suelen rodear el poder político lo que resulta denigrado por Leon Battista, es decir, la ociosidad y la adulación de la vida típicamente cortesana, por oposición a la nobilísima función del gobierno del *iciarco* ideal. En esta clave leemos el extraño *Apologum* LXXIX, en el que un insecto lanza insistentes invectivas contra el zángano, al que las abejas hembras servían. Estas lo defienden diciendo que el ocio convertiría en perezoso y sin freno a aquél, mientras que su rey provee a ellas y prefiere ser bueno en casa antes que vanagloriarse fuera de sus límites.

Pero aun cuando el último texto revalorice la función de gobierno doméstico, no hace otro tanto con la del poder político propiamente dicho, es decir con la del que se ejerce más allá del ámbito familiar. En este sentido, creemos que Alberti jamás abandonó del todo el desdén que la *vita politica* le inspiraba, por su vacuidad en cuanto modelo posible de vida humana, pese al reconocimiento final de su necesidad. Ya lo había mostrado de un modo tan irónico cuanto terminante en el *Apologum* LXXV: un

hombre pide a un rey pintado sobre una enseña que le conceda el manto de oro que lo cubre. Y el rey justifica su negativa diciendo que, en caso de despojarse de su manto, no podría seguir existiendo.

Más todavía, en el Alberti joven de los *Apologi* se puede sospechar el desenlace de la evolución planteada en lo que toca a su posición respecto de la vida política. La clave está dada, a nuestro entender, en el LXXX. Allí se presenta a Vulcano encerrado en una linterna a la que él le reprocha ofuscar su esplendor. La linterna insta entonces al dios del fuego a recordar las ocasiones en las que ella lo había salvado de la violencia del viento, señalándole que no se puede evitar un daño sin padecer otro[42].

Esto último refleja, sin duda, la mesurada admisión final del *De Iciarchia*. Es para guarecer la doméstica vida individual de los vaivenes de la vida política que se acepta la necesidad de la misma, a la que, empero, se sigue considerando una molestia, ineludible, pero molestia al fin. La evolución albertiana se ha revelado, pues, concerniente a una mayor plasticidad en la adopción de puntos de vista que favorezcan los invariables intereses de un individualismo amplio pero no abierto. En el plano de la condición social del hombre, la perspectiva de Leon Battista otorga a la propia casa un valor en sí, en la medida en que es la prolongación del yo, mientras que termina por conferir a la ciudad como *respublica* un valor instrumental; así, ésta es pensada en función de aquélla: los vínculos primarios que sostienen a la familia están dados por cierta

> «... dedicación que *la naturaleza requiere* respecto de los consanguíneos. Los otros vínculos que se dan en la ciudad parecen mirar más al fin de una mejor autoconservación que al de beneficiar a los demás. Por eso, quizás afirmarás y no sin razón, que debes más a tu familia que a la ciudad»[43].

De este modo, se ha dado con el fundamento último que subyace en el planteo de L. B. Alberti: la "razón de familia" queda justificada en la remisión a la naturaleza que primariamente la instaura; y, en este contexto humanístico, la naturaleza, como vimos al principio, es considerada la ley suprema e inapelable.

Anclado en el *habitat* de una individualidad asegurada y protegida por la creación de un círculo familiar, el hombre albertiano la reafirma mediante la realización, en el interior de dicho círculo, de su propio proyecto personal, la disciplina de las virtudes, el cultivo de la amistad y el recurso al mundo armónico e ideal —tan distinto del político— de las artes y las

---

[42] Para los *Apologi* referidos, cfr. ed. cit., pp. 48, 50-52, 56, 70, 68 y 70 *in principio*, respectivamente.

[43] *De Ic.*, p. 266.

letras. Giorgio Vasari, en sus célebres *Vidas* de artistas italianos, cierra la dedicada a Alberti con este elogio:

> «Fu Leonbatista persona di molto lodevoli costumi, amicissima delle persone litterate e virtuose, e che di continovo usava gran cortesie a chi le meritava, et á forestieri massimamente, pure che attendessino alla virtú. Et essendosi già condotto in etade assai bene matura, se ne passò contento e tranquillo a vita migliore, lasciando *onorato nome di sé* e desiderio grandissimo del somigliarlo...»[44].

Quizá Leon Battista Alberti haya sido el mejor discípulo de sí mismo.

---

[44] G. Vasari, *Le vite de' piú eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino á tempi nostri*, Turín, Einaudi, 1991, p. 358.

LA EXPRESIÓN DEL PODER EN LA ICONOGRAFÍA DE LA CIUDAD

OFELIA MANZI

I. Las primeras formas de representación de la ciudad en el arte medieval

En el arte de comienzos de la Edad Media, la representación de la ciudad siguió el esquema cuyo origen se remonta al arte tardo-romano. El signo caracterizado por la presencia de una muralla poligonal, generalmente de seis u ocho lados, con edificios dispuestos en su interior según un esquema de perspectiva rebatida, se convirtió en el motivo utilizado toda vez que se debió representar a la ciudad[1]. En la elaboración del signo, tanto los aspectos meramente formales, como los significativos, se unieron para crear mensajes de contenido diverso según los contextos en los que se incluyó la imagen. El esquema poligonal con muralla se originó en el trazado de los agrimensores romanos cuyos tratados fueron recopilados alrededor de la segunda mitad del siglo V en un Corpus revisado posteriormente en el transcurso del siglo VI[2]. En esta representación, la ciudad tiene como núcleo la intersección del cardo y el decumano, los mismos quedan encerrados en murallas cuyos lados pueden ser cuatro, seis u ocho. Vitrubio estableció que este último sistema era el que respondía mejor a una ciudad construida para hacer frente a los vientos[3].

La forma poligonal que encierra una cierta cantidad de edificios aparece, por ejemplo, en los arcos de triunfo o en las columnas conmemorativas romanas generalmente para indicar una acción vinculada con el sitio, asalto u ocupación de la ciudad[4]. Aparece también cuando se repre-

---

[1] Ofelia Manzi y Francisco Corti, "Iconografía de la ciudad en el arte medieval, siglos IV al X", *Universidad*, Nº 93, 1979, pp. 9-20.

[2] Enrico Guidoni, *La citta'europea*, Milán, Electa, 1978, pp. 5-25.

[3] Fernando Chueca Goitía, *Breve historia del urbanismo*, Madrid, 1974, p. 111.

[4] Ranuccio Bianchi Bandinelli, *Roma, el centro del poder*, Madrid, Aguilar, 1970, pp. 223-276.

sentan los campamentos. En el caso de imágenes procedentes del arte del Alto Imperio, siguen canones naturalistas y, por lo tanto, la visión del interior por lo común queda oculta por las murallas que, en ese caso, ocupan el lugar preponderante del conjunto. En las pinturas, la visión se ordena a partir de recursos de paisaje y de color que acentúan el carácter naturalístico.

En la ciudad cristiana la intersección cardo-decumano del urbanismo romano fue sustituida por la cruz de iglesias, tal como puede verificarse en numerosas ruinas[5]. En la iconografía, el sistema compositivo conservó las pautas del arte tardo-antiguo, pero fue objeto de un creciente proceso de simbolización, tal como sucedió con otras imágenes. El progresivo abandono de una visión mimética de la realidad precede al surgimiento y desarrollo del arte cristiano, pero encontró en éste un impulso hacia la simbolización que potenció un lenguaje ya esbozado. Las corrientes plebeyas del arte romano —que en el Bajo Imperio alcanzaron los niveles del arte oficial— ofrecieron elementos capaces de coincidir con la visión cristiana. Así, el abandono paulatino de formas naturalísticas facilitó el surgimiento de una forma de representación de la ciudad con un carácter marcadamente simbólico.

Un ejemplo como el del Rollo de Josué, manuscrito realizado en el siglo X, copia de un original perdido del siglo V, cuya procedencia exacta se ignora, proporciona elementos interesantes para iniciar el análisis de las transformaciones producidas en la iconografía de la ciudad. En esta obra se ilustran diversos episodios de la vida de Josué que se desarrollan en el marco de diferentes ciudades. De este modo se impone la representación de dichas urbes para indicar la secuencia espacial del relato. La forma que la ciudad adquiere es la misma, ya se trate de Jericó, Ay o Gabaón y la única forma de distinguirlas es por los nombres con que están acompañadas las imágenes. El esquema, perímetro poligonal enmarcado por altas murallas dotadas de torres en los vértices, composición rebatida, edificios en el interior, proporciona la ubicación entendida en su sentido estrictamente geográfico.

En un conjunto iconográfico como el que aparece en el arco triunfal de Santa María la Mayor de Roma, datado en la primera mitad del siglo V, es factible advertir de qué manera el esquema de representación de la ciudad fue incorporado a la iconografía cristiana. La imagen de Belén y Jerusalén en el arranque del arco sigue el esquema mencionado. Su presencia permite determinar los parámetros espaciales de los actos representados en registros dispuestos por encima y que relatan acontecimientos que sucedieron, en parte, dentro de ellas. La decoración de las basílicas ravenesas —el caso de San Apolinario Nuevo es significativo— indica plenamente la adopción del esquema compositivo[6].

---

[5] Enrico Guidoni, *op. cit.*, pp. 24-25.

[6] André Grabar, *El primer arte cristiano*, Madrid, Aguilar, 1967, fig. 44; André Grabar, *La Edad*

El desarrollo posterior del arte cristiano permitió sumar —a la significación urbanístico-arquitectónica del motivo— una elaboración teórica de creciente complejidad merced a la cual la imagen cobró significaciones diversas. En este proceso de desarrollo de la representación simbólica, el período carolingio significó un hito fundamental. No sólo porque la mayor cantidad de documentación plástica existente permite ampliar la base de análisis, sino también porque la formulación teórica de la imagen se enriqueció notablemente. En uno de los más preciosos documentos del arte carolingio, el Salterio de Utrecht[7], aparecen imágenes que podríamos considerar arquetípicas para ilustrar el proceso de simbolización generado en torno a la representación de la ciudad. En la ilustración de los Salmos existen numerosas ocasiones en las que el miniaturista ha incluido la imagen poligonal de la ciudad. Sin embargo, pese a que la misma aparece en, aproximadamente, cuarenta y seis de las miniaturas, su significado varía según el texto que acompañe[8]. Puede representar tanto la salvación como, a través de sus murallas, la fortaleza moral frente a la adversidad. En otras ocasiones, se la identifica con la sede del mal y en contados casos representa directamente un espacio geográfico.

No deja de ser curioso que, justamente en el momento en que en el Occidente europeo la ciudad redujo su importancia como tal, la iconografía recurra a un signo de antigua data y le confiera el valor de ser soporte de conceptos filosófico-teológicos diversos. Esta circunstancia demuestra la fuerza de ciertas formas que sirven para sustentar una simbología cuya comprensión puede verse facilitada por el uso de un lenguaje icónico reconocible. La ciudad-tardo antigua penetra en el arte medieval a través de la iconografía, pero se adecua —como no podría ser de otro modo— a las singulares características de la expresión plástica medieval.

En el desarrollo posterior del arte medieval, el signo formado a partir de los elementos plásticos ya definidos tuvo una singular trayectoria, por cuanto es factible encontrarlo en ejemplos que se extienden a lo largo de los siglos X al XV.

Durante el denominado período románico —cuya ubicación tanto espacial como cronológica se encuentra sujeta a una imprecisión derivada de la misma ambigüedad de su denominación— se produjo la transforma-

---

de oro de Justiniano, Madrid, Aguilar, 1966, fig. 162; André Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, París, Flammarion, 1979, figs. 38-41.

[7] Ofelia Manzi, "La representación de la ciudad en un manuscrito carolingio", *Estudios e Investigaciones*, Nº 1, 1988, pp. 33-51.

[8] *Ibid.*, p. 39.

ción definitiva de la tradición tardo-antigua. La reducción a una bidimensionalidad en la obra pictórica, la alteración de las formas, sujetas al predominio de los indicadores de trascendencia más que a la relación con la realidad, fueron efecto y causa de un creciente proceso de simbolización. Esta tendencia, puesta de manifiesto a partir del primer arte cristiano, alcanzó su punto más destacado. Estas circunstancias produjeron, asimismo, la reducción y casi desaparición de los elementos paisajísticos.

En este sistema de representación, la ciudad conservó los elementos constitutivos que la habían caracterizado desde el período tardo-antiguo. La existencia misma del esquema cuyos contenidos simbólicos se manifestaron de manera muy temprana, aseguraron su perduración en un arte caracterizado, justamente, por la falta de naturalismo. En el arte de los siglos XI y XII —periodización cuya validez abarca solamente un determinado sector del mundo europeo occidental— el esquema urbano tal como ha sido descripto precedentemente, aparece con connotaciones diversas que van desde lo meramente geográfico hasta lo puramente simbólico. La "Jerusalén Celestial" es uno de los temas iconográficos presentados mediante el esquema señalado. En conjuntos caracterizados por la desaparición de referencias espaciales concretas, el simbolismo encerrado entre las murallas de la ciudad facilitó su permanencia en numerosos relieves, pinturas murales y miniaturas[9].

Uno de los programas pictóricos murales más importantes del románico italiano es la decoración de la cripta de la catedral de Anagni, en el Lacio. Fue ejecutado en el segundo cuarto del siglo XIII con la participación de varias manos claramente vinculadas con la tradición estilística de los maestros de Spoleto[10]. La traslación de las reliquias de San Magno, obispo de Anagni decapitado en el 660 y sepultado originariamente en la iglesia veneciana de San Jeremías, constituye el tema de la decoración. La misma responde a una circunstancia histórica concreta que involucra el edificio en el que se encuentra, puesto que los restos del obispo fueron depositados en la catedral en 1130. El conjunto se completa —en paneles no consecutivos— con la representación de dos milagros y con el martirio de San Magno. Los tres temas: martirio, traslación y milagros forman parte de un conjunto mayor que tiene como culminación la visión apocalíptica del Cordero.

En el panel en el que está representada la traslación de las reliquias,

---

[9] Paul Henri Michel, *Los frescos románicos*, Barcelona, Garriga, 1962, pp. 20, 21, 28, 29, 49, 77 —los ejemplos corresponden a pinturas murales situadas en España, Francia e Italia-; Henri Focillon, *Art d'Occident. Le moyen age roman*, París, Armand Colin, 1966, pp. 224-349.

[10] Francisco Corti, "Espacio e iconografía en la pintura románica", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, vol. 18-19, 1978, pp. 265-302.

aparecen las ciudades de Fondi y de Agnani, extremos recorridos por los portadores. Estamos en presencia de dos conjuntos urbanos identificados mediante arquitecturas pequeñas que asoman por encima de los dinteles de las puertas de acceso a una y otra ciudad. Aún cuando el esquema "muralla-edificios" no existe, el paisaje urbano aparece definido mediante elementos que proponen una síntesis tanto en el aspecto urbanístico como en el espacial. Las arquitecturas son meros indicadores a partir de los cuales es necesario reconstruir el espacio efectivamente recorrido, tampoco existen referentes que permitan identificar una u otra ciudad. La acción de recorrer, cumplida en el exterior, impone la existencia del interior.

En la decoración de la iglesia de Sant'Angelo in Formis, cercana a Capua, existen características compositivas semejantes. El edificio, fundado por el abad Desiderio de Monte Casino, presenta uno de los conjuntos mejor conservados y más notables del período románico. En esta decoración, vinculada especialmente con la tradición estilística bizantina, advertimos esquemas compositivos en los que se aprecian características que permiten identificar el románico como una forma particular de elaboración de tradiciones y de creación de un lenguaje plástico específico del mundo medieval. Entre las imágenes que flanquean la nave, en la que se representa la "Ultima cena", la definición plástica de un espacio urbano se logra mediante una síntesis visual que conduce —tal como en el ejemplo del Lacio— a la identificación de la ciudad. Los edificios convencionales, dotados de techos a dos aguas y frentes rebatidos, garantizan la posibilidad de reelaborar la imagen introduciéndola en el ámbito urbano.

Si ampliáramos nuestro análisis a otras regiones de Europa occidental —particularmente al área franca— encontraríamos ejemplos con contenido iconográfico diverso, pero que ostentan rasgos comunes con los conjuntos mencionados[11]. Esa tendencia a la simbolización constituye una de las constantes de la imagen medieval particularmente notable en este período.

II. La visión interior de la ciudad

La investigación iconológica aplicada a la representación de la ciudad se presenta como un recurso válido para dar cuenta del desarrollo de la historia urbana, de los poderes inherentes a la misma y del valor otorgado a la imagen en su papel de responsable de la conservación de la "memoria". La aparición, desde fines del *duecento* de un paisaje urbano reconocible, que poco a poco se aparta del "signo ciudad", acompaña el proceso de

---

[11] Paul Henri Michel, *op. cit.*, p. 77.

surgimiento de una fuerte conciencia cívica, de la maduración institucional y del comienzo de una fuente de poder cuya sede se encuentra en el interior de las murallas. En el terreno de la teorización acerca de las técnicas de conservación de la "memoria", la obra de el jurista y retórico Boncompagno da Signa llevada a cabo desde fines del siglo XII hasta aproximadamente 1240, reviste un carácter fundamental. Autor de la *Rhetorica novissima* (1235), realiza una enumeración minuciosa de los instrumentos que provocan el recuerdo, entre ellos se cuentan las pinturas, esculturas y monumentos, sonidos, cantos, enseñas y emblemas que conforman un entorno vital. Igualmente afirma la importancia de la pertenencia de los objetos a un determinado espacio, así como destaca el valor del paisaje como elemento fundamental para vigorizar la visión. De esta manera se sitúa en la línea inaugurada por los comentarios a la *Retórica a Herenio* que la Edad Media atribuyó a Cicerón y los aportes proporcionados por la obra de Hugo de San Víctor y sus continuadores[12]. La atención otorgada a los objetos y al espacio en el que se insertan —renovación de la concepción hereniana— facilita la producción de imágenes dotadas de un valor didáctico. En ese esquema, la disposición de los personajes y los objetos en un espacio reconocible se justifica por la necesidad de evocar un ámbito familiar. El ingreso de la ciudad al espacio pictórico estaría justificado por su condición de espacio vital cuya presencia otorga a la acción que la tiene como contenedora, un carácter arquetípico factible de ser incorporado como objeto de conocimiento mediante la creación de un sistema de signos reconocibles[13].

¿Hasta qué punto la transformación del lenguaje plástico está condicionada por esa situación puntual? Dada la imposibilidad de conciliar la necesidad de individualizar la realidad municipal con los parámetros de representación procedentes de la tradición tardo-antigua o aún con la anónima planimetría de las formas románicas, es factible considerar —como uno de los factores de transformación en la representación del espacio urbano— la necesidad de otorgarle una individualidad capaz de comunicar al espectador los recursos de expresión del poder institucional. De este modo, se produce el "ingreso de la ciudad histórica en el espacio pictórico"[14].

El papel desempeñado por la obra de Giotto en esta transformación es fundamental, su creación del espacio urbano representado forma parte de

---

[12] Patrice Sicard, *Hugues de Saint Victor et son école*, Turnhout, Brepols, 1991.

[13] Jean Philippe Antoine, "Mémoire, lieux et invention spatiale dans la peinture italienne des XIIIe et XIVe siècles", *Annales*, N° 6, 1993, pp. 1.447 y ss.

[14] Alessandro Rinaldi, "La formazione dell'immagine urbana tra XIV e XV secolo", en A. A. V. V., *D' une ville à l'autre*, Roma, 1989, pp. 773-811.

una figuración que, partiendo de la realidad, contribuyó a reforzar la experiencia de la vida urbana. La *imago urbis* creada desde la realidad socio-política se revela capaz de encontrar una expresión literaria y figurativa[15] y, mediante esta última, producir la liberación de una imagen constreñida, hasta ese momento, dentro de los límites de la simbolización.

La presencia de la ciudad individualizada es el resultado de un proceso institucional —¿cómo explicar de otro modo su localización geográfica e histórica?— pero al mismo tiempo contribuye a reforzar la experiencia político-social. Los elementos plásticos se insertan en el imaginario colectivo que, a su vez, los ha creado. La realidad y su imagen plástica conforman un juego de espejos[16] en el que, sin embargo, es difícil establecer una clara línea divisoria entre ambas dada su profunda interacción.

Aún cuando estemos recorriendo un terreno de análisis vastamente estudiado[17], es posible proponer una profundización en torno al significado de ciertos motivos que enriquecen el juego retórico propuesto por la imagen. Emergente de una realidad en la que se combinan contenidos resultantes de un juego socio-político-económico determinado con la compleja red de elaboración del lenguaje icónico, la representación urbana, tal como aparece en el arte del *trecento* toscano, tiene necesariamente que ofrecer datos significativos que faciliten la comprensión del juego del poder. La decoración de la iglesia superior de Asís y la de la capilla Bardi en la iglesia de la Santa Croce de Florencia, ofrecen la posibilidad de ensayar la validez de la hipótesis enunciada. Obras salidas de un mismo taller, con un sustento literario común pero con comitentes diferentes, justifican la elección. La presencia de una orden religiosa que recorre el peligroso espacio existente entre la ortodoxia y la herejía y un grupo de burgueses en ascenso, configuran un marco de notoria fecundidad para el análisis.

III. El ciclo de la Iglesia superior de Asís

> *Giotto sacó de nuevo a la luz el arte que durante muchos siglos había yacido sepultado bajo el error de algunos que pintaban más por deleitar los ojos de los ignorantes que por complacer la inteligencia de los entendidos.*

---

[15] *Ibid.*, pp. 775-776.

[16] *Ibid.*, p. 774.

[17] Un estudio fundamental sobre la obra de Giotto es el de Césare Gnudi, *Giotto*, Milán, Electa, 1959. Más recientemente el estudio de Luciano Bellosi, *La Pécora di Giotto*, Turín, Einaudi,

La afirmación de Giovanni Bocaccio contenida en su *Decamerón*, escrito unos diez años después de la muerte del pintor, aunque adolece de la incapacidad propia de los intelectuales de su tiempo para comprender las particularidades del arte medieval, rinde homenaje al artista que provocó una profunda transformación en la plástica de su tiempo.

La decoración de la iglesia superior de Asís —encargada al taller de Giotto por el superior de la orden franciscana, Giovanni de Muro en el año 1296— constituye el más temprano ejemplo de representación del espacio de una manera que recordaba la visión paisajística romana[18].

El hecho de crear mediante efectos ilusionísticos, sobre una superficie de dos dimensiones, un espacio tridimensional, significa aproximar la imagen a la realidad vital, devolverle su vinculación con la naturaleza, su condición de objeto relacionado con la captación visual del mundo sensible. En este sentido, la obra *giottesca* constituye una temprana y notable aproximación al modo de representación perspéctica que habría de triunfar en el Renacimiento. Estamos, hasta aquí, en presencia de un fenómeno de orden plástico cuyas raíces se encuentran, incuestionablemente, en el naturalismo gótico[19]. Sin embargo, es significativo el espacio cultural en el cual se desarrolla.

Impulsadas por el aristotelismo escolástico, las corrientes naturalísticas se abrieron paso en las manifestaciones iconográficas dando lugar a una creciente renovación de las formas de representación. Las imágenes religiosas que comienzan a incorporar una gestualidad de algún modo cotidiana, a poner —literalmente— sus "pies sobre la tierra", son testimonios más que concluyentes. Sin embargo —sobre todo en el terreno de la realización pictórica— el hecho de que sean talleres del norte de Italia los que produzcan la más temprana transformación, vincula el fenómeno artístico con la existencia de la experiencia urbana, con el surgimiento de

---

1985, con interesantes aportes referidos al aspecto físico de Francisco y a la vestimenta de los personajes. Por su parte, Edi Baccheschi, *L'opera completa di Giotto*, Milán, Rizzoli, 1970, contiene un excelente resumen de los aspectos fundamentales que hacen a la obra del artista. Otra obra tradicional es la de Hubert Schrade, *Franz von Asís und Giotto*, Colonia, Dumont Schauberg, 1964.

[18] La obra de Cimabue —de la segunda mitad del *duecento*— en la misma iglesia superior de San Francisco, pone de manifiesto la persistencia de una composición en la que aún predomina un sentido metafísico de la imagen. Véase Enio Sindona, *L'opera completa di Cimabue e il momento figurativo pregiottesco*, Milán, Rizzoli, 1975, figs. 15, 16 y 17. Se advierte la presencia del esquema poligonal con edificios en el interior, aún cuando éstos presenten ciertos rasgos que permiten su identificación con construcciones contemporáneas.

[19] Entre la variada bibliografía existente, véase Willibald Sauerlander, *La sculpture gothique en France, 1140-1270*, París, Flammarion, 1972; François Avril, *L'enluminure à la cour de France au XIVe siècle*, París, Chêne, 1977.

un modo de vida que implica un pensamiento concreto, tal como el que ostenta la pujante burguesía. El espíritu racional y eficiente característico de ésta, que le permitió llegar a adueñarse de los sistemas productivos y de intercambio comercial, encuentra una forma de canalización en la creación plástica tal como salió del taller del Giotto[20]. La figura de este artista aparece justamente en el momento en el que la afirmación del poder urbano es incuestionable. El surgimiento del nuevo sistema de representación, notoriamente diferente de la prolongación de las formas del gótico —tal como se advierte en obras contemporáneas producidas, por ejemplo, en Francia[21]— no puede ser aislada de una realidad social y económica determinada. El fuerte individualismo, ejercido en un espacio de poder, condicionó una forma de expresión en la que se resignificó el mensaje contenido en la iconografía.

Una piedad vital, comprometida con el mundo, arrastró a la imagen religiosa hacia lo cotidiano. De este modo, sin abandonar la simbología consagrada por el tiempo, las formas de representación se introdujeron en un ámbito vital. Aún en aquellos ciclos consagrados por largos siglos de experiencia iconográfica y dotados de un sustento literario igualmente prestigioso, la realidad provocó el cambio de los significantes.

Veintiocho frescos dispuestos en la nave de la iglesia superior de Asís componen el ciclo de la vida de san Francisco. La creación de la iconografía del santo representa un caso muy especial. Se trata de presentar un personaje muerto poco tiempo antes cuya fuerza de prédica significó una profunda transformación en el concepto tradicional de orden religiosa. Situación comprometida y difícil la del franciscanismo de fines del siglo XIII, que obligó a los conventuales a exaltar la figura de su fundador, destacando determinados rasgos de su personalidad, particularmente los de obediencia y respeto de la jerarquía eclesiástica.

Es por esto que en el ciclo, la selección de las imágenes basadas en el texto de la *Vida* escrita por san Buenaventura[22], se procuró producir la asimilación del santo a la figura de Cristo. Un nuevo Cristo moviéndose en un contexto en el que la ciudad presenta una significación especial. La imagen de Francisco prestigia ese ámbito el cual, a su vez, brinda el soporte necesario para garantizar una realidad eficiente en la producción de los hechos. En el complejo proceso de elaboración de la imagen y de emisión del mensaje, el papel del comitente y del productor se interrelacionan. De este

---

[20] Luciano Bellosi, *Giotto*, Florencia, Becocci, 1981, pp. 3 y ss.

[21] François Avril, *op. cit.*, pp. 43 y ss.

[22] San Buenaventura, *Opera omnia*, Florencia, Ad claras acquas (Quaracchi), 1898.

modo, la imagen pasa a formar parte de una compleja red de elaboración retórica en la que aparecen diversos canales de comunicación.

El fresco inicial del conjunto es la representación de un hecho basado en la *Leyenda Mayor* escrita por san Buenaventura, superior general de la orden desde 1257, luego de la reunión del capítulo general en Narbona en 1260:

> «Cierto hombre muy simple de la ciudad de Asís inspirado, sin duda, por Dios, siempre que al recorrer las calles de la ciudad de Asís se encontraba con San Francisco, solía quitarse la capa y la extendía a sus pies, asegurando a todos, con espíritu profético, que Francisco llegaría a ser digno de gran reverencia porque habría de realizar estupendas maravillas y merecer por esto ser honrado gloriosamente por todos los fieles del mundo»[23].

Según este relato, la acción no transcurre en un lugar preciso, la única indicación es la mención "de las calles de la ciudad". Giotto ha creado el marco de la escena, localizándola en el sitio más significativo de la ciudad, la plaza principal. Esta elección presenta los hechos en un espacio prestigioso fácilmente identificable, que resulta a su vez jerarquizado por la misma acción que lo tiene como escenario.

La transformación de la visión exterior de la ciudad —concebida como símbolo o como indicador geográfico independientemente de su entidad concreta— en un espacio interior, implica desde el punto de vista plástico la apertura de las puertas de la muralla y la traslación del punto de vista del espectador desde afuera hacia adentro, presentando un recorrido posible. Surge así la determinación precisa de lugar, personajes y paisajes que configuran una imagen familiar para el espectador. El reconocimiento del espacio facilita la comunicación al proponer la identificación de elementos en los que es posible distinguir una realidad conocida.

El homenaje de que es objeto Francisco transcurre en la plaza de Asís reconocible por dos edificios que, con lógicas variantes, subsisten hasta hoy: se trata del palacio comunal y del antiguo templo romano dedicado a Minerva. Estos, junto con las edificaciones dispuestas a uno y otro lado, conforman la representación del paisaje urbano. La visión *giottesca* consagra a través de la imagen la maduración de las instituciones urbanas. La detallada representación del palacio comunal —edificio construido hacia 1262— así como la torre del Popolo —terminada en 1305, reconocible por el remate almenado que conserva hasta hoy— el perfil característico de Santa María sopra Minerva —construida sobre el antiguo templo pagano— configuran un conjunto en el que el naturalismo aparece enfatizado no sólo

---

[23] San Buenaventura, *op. cit.*, V, p. 557.

por los recursos plásticos sino también por la iconografía. Junto al templo, aparecen tres *loggie* superpuestas y sobre ellas un alto muro dotado de pequeñas ventanas. Aún cuando estos edificios hayan desaparecido, las características de los demás permiten atribuir a la representación un alto grado de sujeción a la realidad. Son construcciones propias de las ciudades italianas de la época, indicadoras del poder económico y político de la burguesía: la mayor altura estaba en relación directa con la importancia económico-social de los moradores.

El conjunto de edificios se encuentra, por otra parte, relacionado estrechamente con los personajes dispuestos en dos grupos simétricos. Los dos hombres que acompañan a Francisco, a la izquierda de la composición, portan las vestimentas propias de la alta burguesía; por encima de ellos se alza el palacio comunal de modo que es posible establecer una relación entre los que ejercen el poder y la manifestación exterior del mismo. La institución y los hombres que actúan en ella aparecen vinculados a través de la significación de la imagen. Los personajes de la derecha, de rostros tensionados que contrastan con los de los primeros, llevan vestido y tocados propios de gentes de la más alta condición social[24]. Por encima de sus cabezas aparecen las *loggie*. Si atribuimos a estos edificios la expresión del poder de los más encumbrados estamentos sociales, estamos ante dos grupos cuyo antagonismo social y político queda expresado en la distinta actitud frente al reconocimiento profético de la santidad de Francisco.

Las arquitecturas y personajes, simétricos con respecto a un espacio central, permiten jerarquizar la línea imaginaria que se tiende entre las manos del santo y las del hombre que rinde el homenaje. La notable significación de este gesto destaca el perfil del edificio que queda justamente detrás. A diferencia del resto de las construcciones, el templo de Minerva ha sufrido en la representación significativas alteraciones con respecto al original[25]. Los cambios se advierten en el número y perfil de las columnas de la fachada, en la decoración de los arquitrabes, en la presencia de un rosetón flanqueado por ángeles en el frontón y en el muro que cierra el frente en el que se han perforado dos pequeñas ventanas que aparecen enrejadas. Con excepción de esta última modificación, todas las demás responden a la intención de provocar la cristianización del edificio. El eje conceptual del relato, según el sistema representativo escogido por Giotto,

---

[24] Nilda Guglielmi, *La ciudad medieval y sus gentes*, Buenos Aires, FECIC, 1981, pp. 86-104; Jacques Heers, *Los partidos y la vida política en el Occidente medieval*, Buenos Aires, Tekné, 1986, pp. 103-129.

[25] Francisco Corti, "Significación del espacio urbano en la obra del Giotto", inédito, presentado en las III Jornadas Nacionales de Historia de Europa, Tucumán, 1987.

sacraliza el conjunto. El acto de reconocimiento de la santidad marca el triunfo de la trascendencia.

Los problemas de datación de los frescos impiden relacionar el gesto de paz realizado por Francisco con sucesos específicos por los que atravesó la comuna de Asís. La situación endémica de enfrentamiento con las ciudades vecinas, sobre todo con Perugia, otorga, de todos modos, un sentido muy especial al ideal de convivencia expresado en esta escena en particular y en el conjunto de la decoración en general.

La presencia de grupos socialmente antagónicos constituye una realidad constante en las ciudades a partir del momento en que se inicia el ascenso social de la burguesía. Los personajes representados en "El homenaje" plantean la presencia de distintos estamentos, que tienen en común su deseo de afirmación social. Además de constituir un testimonio valedero de las tensiones existentes, la imagen expresa la posibilidad de la existencia de una paz social, a partir del mensaje que encierra la figura del santo[26].

Tanto la biografía escrita por Tomás de Celano como la de san Buenaventura coinciden en las circunstancias en las que se produjo el acto de "Renuncia a los bienes"[27]:

> «Francisco, ya despojado de todo su dinero, es conducido por su padre ante el obispo de la ciudad, a fin de que renunciara a su patrimonio familiar. Llegado junto a la iglesia de San Damián no pronunció ninguna palabra y se despojó de todos sus vestidos que entregó a su padre. En ese momento se advirtió que llevaba sobre sus carnes un trozo de piel de animal. Luego, arrebatado por el ardor de su espíritu, se desnudó ante todos y dijo a su padre: Hasta ahora te llamé mi padre de este mundo, pero desde este momento, puedo decir con toda seguridad: Nuestro padre que está en el cielo, es en ti que he puesto mi tesoro y toda la confianza de mi esperanza. El obispo advirtió el fervor de Francisco y lo recibió entre sus brazos cubriéndolo con un manto con el que él estaba vestido. Alguien le ofreció el pobre manto de un campesino al que Francisco cortó con sus manos valiéndose de una piedra recogida al azar, en forma de cruz. De este modo tuvo la vestimenta que correspondía a un hombre pobre.»

El relato no indica si además del protagonista, su padre y el obispo existen otros personajes participando de la acción. La composición definitiva de la escena quedó, por lo tanto, en manos de la inspiración del artista.

El padre de Francisco era pañero y el futuro santo había comenzado a dedicarse a esa actividad. De este modo, la renuncia comprende diferentes niveles: abandono de la familia, con toda la fuerza que la pertenencia tenía

---

[26] Jacques Heers, *op. cit.*, pp. 165-179.

[27] Tomás de Celano, *Vidas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1971.

para definir una situación social, abandono de ésta y finalmente de los bienes de la herencia paterna. El gesto mediante el cual el padre demuestra su ira: puño cerrado, brazo detenido por otro personaje, rostro contraído, implica la violencia generada por la situación. Contrasta profundamente con la actitud de su hijo quien, con las manos juntas, dirige su mirada hacia el cielo. En la representación del gesto de sumisión no está ausente la similitud con la actitud del vasallo ante su señor. La fidelidad a Dios está reforzada por la plegaria que Francisco eleva en ese momento[28]. La composición dispone a los personajes en dos grupos situados a derecha e izquierda de un espacio central casi vacío que sirve para enfatizar las manos: las de Pietro que sostienen las ropas abandonadas por su hijo y las de Francisco en oración. La diagonal virtual existente entre aquéllas y la mano de Dios traduce visualmente el mensaje fundamental de la escena al exaltar el abandono de lo terreno y la aproximación a la divinidad.

Los personajes que acompañan a los protagonistas: ciudadanos junto a Pietro, el obispo y dos monjes junto a Francisco demuestran, respectivamente, una animación exasperada y una pasividad contemplativa. La arquitectura actúa como marco de la acción y destaca el antagonismo de los grupos: junto a los burgueses, las casas de la ciudad de varios pisos, característica que se difundió particularmente a partir del siglo XII[29]. Las escaleras —que aparecen claramente marcadas— permiten el acceso a los pisos superiores y aún cuando en la imagen *giottesca* no existan torres, el bloque rojizo contiene algunos de los elementos arquitectónicos propios de la modulación muraria de esa construcción ligada a la imagen del poderío de las *consorterie e federazione di case e di torri*. De este modo, la imagen urbana enfatiza aspectos ligados a la condición social y al ejercicio del poder por parte de los grupos dominantes. Las construcciones situadas por detrás del grupo de los religiosos muestran un templo resuelto al modo de una construcción clásica, posiblemente aludiendo al cristianizado templo de Minerva existente en la plaza de Asís. Junto a éste, sobre una base decorada con relieves, una construcción que podemos identificar a partir de la escena de "La visión de los tronos", perteneciente al mismo ciclo. Allí, el santo reza ante un ábside que presenta, en líneas generales, el mismo trazado del edificio contenido en la "Renuncia". La composición en este caso, aunque menos claramente presentados, contiene los elementos iconográficos que aluden a la arquitectura sacra. En una síntesis visual, su

---

[28] San Buenaventura, *op. cit.*, Cap. II, 4, p. 474.

[29] Nilda Guglielmi, *op. cit.*, pp. 85 y ss.; María Ginatempo y Lucía Sandri, *L'Italia delle città. Il popolamento urbano tra Medioevo e Rinascimento (secoli XIII-XVI)*, Florencia, Le Lettere, 1990.

presencia explicaría la intención de crear la sacralidad a partir de un indicador arquitectónico.

Exaltación de la pobreza, abandono de un orden y elección de otro, el mensaje contenido en el relato que sirve de soporte a la imagen es reforzado con la presencia de la ciudad entendida como entidad dicotómica en la que juegan diversos poderes. La identificación no se produce sólo a través de los personajes sino también de los edificios que plantean de manera dialéctica el enfrentamiento. Para la orden franciscana resultaba fundamental en ese momento justificar su origen y existencia vinculados esencialmente con el ideal de pobreza. El abandono de los bienes no solamente resulta el eje conceptual de la vida del santo sino también el de la existencia de la orden en la que triunfa su inserción urbana[30]. Los elementos iconográficos enfatizan esa circunstancia[31]. El paisaje deja espacio para una superficie en la que predomina la presencia del cielo y sirve para destacar la figura del "Nuevo Cristo" al enfatizar el gesto de unión de las manos del santo con las de Dios padre. Opuestos conceptualmente según el relato y visualmente según la composición, ambos poderes aparecen, a partir de la imagen, como los sustentos de la armonía institucional creada por la existencia de la ley y de la fuerza moral y política de la Iglesia. La transgresión de Francisco al abandonar su grupo de pertenencia lo inserta en otro que actúa como referencial y dentro del cual había provocado una verdadera transgresión al enunciar el ideal pauperístico. El gesto de protección del obispo, interpretado en la época de producción de la imagen ¿no contiene acaso el elemento fundamental para que los conventuales superaran el peligro latente de la herejía, al enfatizar el respeto al orden establecido?

De acuerdo con la datación propuesta por C. Gnudi[32], la capilla Bardi, situada a la derecha del ábside de la iglesia florentina de la Santa Croce, fue realizada en 1325. Oriundos de la región de Ruballa, los Bardi remontan sus orígenes al siglo XII y, por sus actividades mercantiles y de cambio, pueden ser tomados como ejemplo del ascenso social de ciertos estratos de la burguesía que, en el transcurso de ese siglo y durante el siguiente lograron afirmar su riqueza y, consecuentemente, su poder en la comuna[33].

---

[30] Jacques Heers, *op. cit.*, p. 260.

[31] Mateo, XIX, 21: "Jesús les dijo: Si quieres ser perfecto, anda, vende cuanto tienes y dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, después ven y sígueme"; Lucas IX, 3: "Les dijo: no toméis nada para el camino, ni bastón, ni alforjas, ni pan, ni dinero, ni tengáis dos túnicas".

[32] Césare Gnudi, *op. cit.*, p. 171.

[33] El poder de los Bardi se afirmó a partir del momento en que algunos de los miembros de la familia alcanzaron el priorato de la ciudad. Véase Jacques Heers, *Occidente durante los siglos XIV y XV. Aspectos económicos y sociales*, Barcelona, Labor, 1976, pp. 161 y ss.

El encargo de capillas responde tanto a la necesidad de afirmación social como de superación de las contradicciones existentes entre un modo de vida y el ideal enunciado y defendido por la iglesia. "Impura y deshonesta"[34], la actividad mercantil podía entrañar la condenación eterna; en este contexto las donaciones adquieren un significado especial como emisarias de los valores que pugnan por abrirse paso en un sociedad en cambio.

El advenimiento del *secondo popolo* en la Florencia de las dos últimas décadas del siglo XIII impulsó las grandes obras públicas en las que hemos de ver la huella del ejercicio del poder político y las formas de manifestación de una ideología religiosa que, de algún modo, es manipulada para producir el sustento de aquél. ¿Cuál es el mensaje que el "Nuevo Cristo" encierra para tales comitentes? Francisco, muy próximo en la historia, constituye un referente conocido a través de los sermones que los miembros de la Orden se encargan de difundir. El poder incuestionable de la palabra prestigia el relato, lo hace participar como parte fundamental del imaginario social. El texto y la imagen coadyuvan en la sustentación de un ideario que —en el caso particular de una familia como la de los Bardi— favorece el intento de reconocimiento y aceptación de su accionar mundano. Cristo y Francisco, mediante un acto que comparten, aparecen en el arco de ingreso a la capilla. La elección de la escena de los estigmas situada en el lugar más importante demuestra una intención ya presente en el ciclo de Asís: si para la orden la identificación de su fundador con la piedra angular del cristianismo encerraba el punto de partida esencial de la justificación de su existencia, para un grupo en ascenso significaba la suprema jerarquización, en la que el santo actuaba como mediador. El águila, símbolo del *Arte di Calimala*[35] y los cuatro santos franciscanos junto a las ventanas, pertenecientes —con excepción de Santa Clara— a casas principescas, identifican a los comitentes. La imagen de san Sernin de Toulouse, miembro de la casa de Nápoles de la que eran banqueros los Bardi, proclama su intención de consagración social[36].

Siete escenas evocan la vida del santo en la capilla, entre ellas, la "Renuncia a los bienes", situada en un luneto en lo alto de la pared izquierda. Esta imagen plantea similitudes y diferencias con su homónima de Asís. La existencia de dos grupos en actitudes antagónicas caracterizan tanto a una como a la otra. En el caso de Asís, el espacio libre entre las

---

[34] Jacques Le Goff, *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba, 1984, pp. 89 y ss.

[35] Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 67 y ss.

[36] Jacques Le Goff, *Mercaderes...*, p. 132.

arquitecturas destacaba el gesto de sumisión del santo al poder supremo, encarnado en la mano de Dios. La ausencia de esta imagen, unida a la existencia de un rotundo edificio que cierra el fondo, cambian la composición, tanto visual como significativamente. Francisco, situado casi sobre la línea que marca la arista del edificio, eleva su mirada por encima del muro. La maciza construcción —realizada en sillares de piedra que le confieren el aspecto de una fortaleza— presenta en la parte superior una distribución de habitaciones dispuestas en torno de un patio central[37]. Si consideramos la posibilidad de que se trate de la representación de una residencia urbana de miembros de la burguesía, la parte inferior podría corresponder a la zona que en esas construcciones se reservaba para realizar actividades comerciales y/o para disponer talleres o depósitos. De acuerdo con las descripciones de palacios florentinos y particularmente con la de la mansión de los Bardi, sabemos de la existencia de fortificaciones en los mismos, sobre todo —como en el caso de esta familia— cuando las construcciones se encontraban próximas al río[38].

En cuanto a la parte superior del conjunto arquitectónico, presenta la modulación muraria propia de construcciones de la época: arcos de medio punto en las aberturas, ventanas cuadrilobuladas y guardas lombardas. La cotidianeidad está enfatizada por la presencia de una mujer, única figura femenina en el ciclo que, con enojo, retiene por los cabellos a un niño que lleva piedras en su canasta. El gesto se repite en el extremo derecho del luneto por parte de un monje que adopta igual actitud con otra criatura situada junto a él. La presencia de los niños con las piedras está contenida en el relato de san Buenaventura[39] pero la forma de composición del conjunto florentino otorga a esos personajes un aspecto fuertemente realista. La secularización se manifiesta mediante los recursos iconográficos que muestran lo que parece un hecho casi común acaecido junto a un edificio en el que se reconoce la presencia del grupo social responsable de la producción de la imagen. Las diferencias que se pueden comprobar entre las imágenes de Asís y de Florencia permiten establecer un principio de interpretación del signo icónico orientado, en el primer caso, hacia la exaltación de la trascendencia y, en el otro, hacia la secularización de los referentes religiosos.

La imagen urbana ofrece para el ciclo requerido por la orden franciscana los referentes necesarios para destacar la inserción en la ciudad. Al

---

[37] Angel Miguel Navarro, *El palacio florentino, estudio de una tipología*, Buenos Aires, Finnegans, 1984, pp. 11-13, describe la construcción de los palacios en sus distintos niveles.

[38] Jacques Heers, *Los partidos...*, p. 79.

[39] San Buenaventura, *op. cit.*, cap. II, 2, p. 473.

triunfar en el franciscanismo la propuesta de acción mundana por sobre la tendencia al eremitismo[40], la primera encuentra en las imágenes seculares un medio de difusión y afirmación del camino elegido.

En el caso de la burguesía, la ciudad constituye el ámbito mismo de su desarrollo y el marco indispensable para su accionar. En un caso, la ciudad contiene un elemento propagandístico para afirmar una opción. En el otro, es el referente indispensable para indicar la pertenencia. En ambos ejemplos, los indicadores arquitectónicos de la imagen cumplen la función de crear un mensaje cuya validez se encuentra en relación directa con la capacidad de comunicación del signo iconográfico en un medio en el que su importancia es indiscutida.

[40] Grado G. Merlo, "Eremitismo nel francescanesimo medievale", en A. A. V. V., *Eremitismo nel francescanesimo medievale, Atti del XVII Convegno internazionale*, Asís, U. degli Studi di Perugia-Centro di Studi francescani, 1991, pp. 29-50.

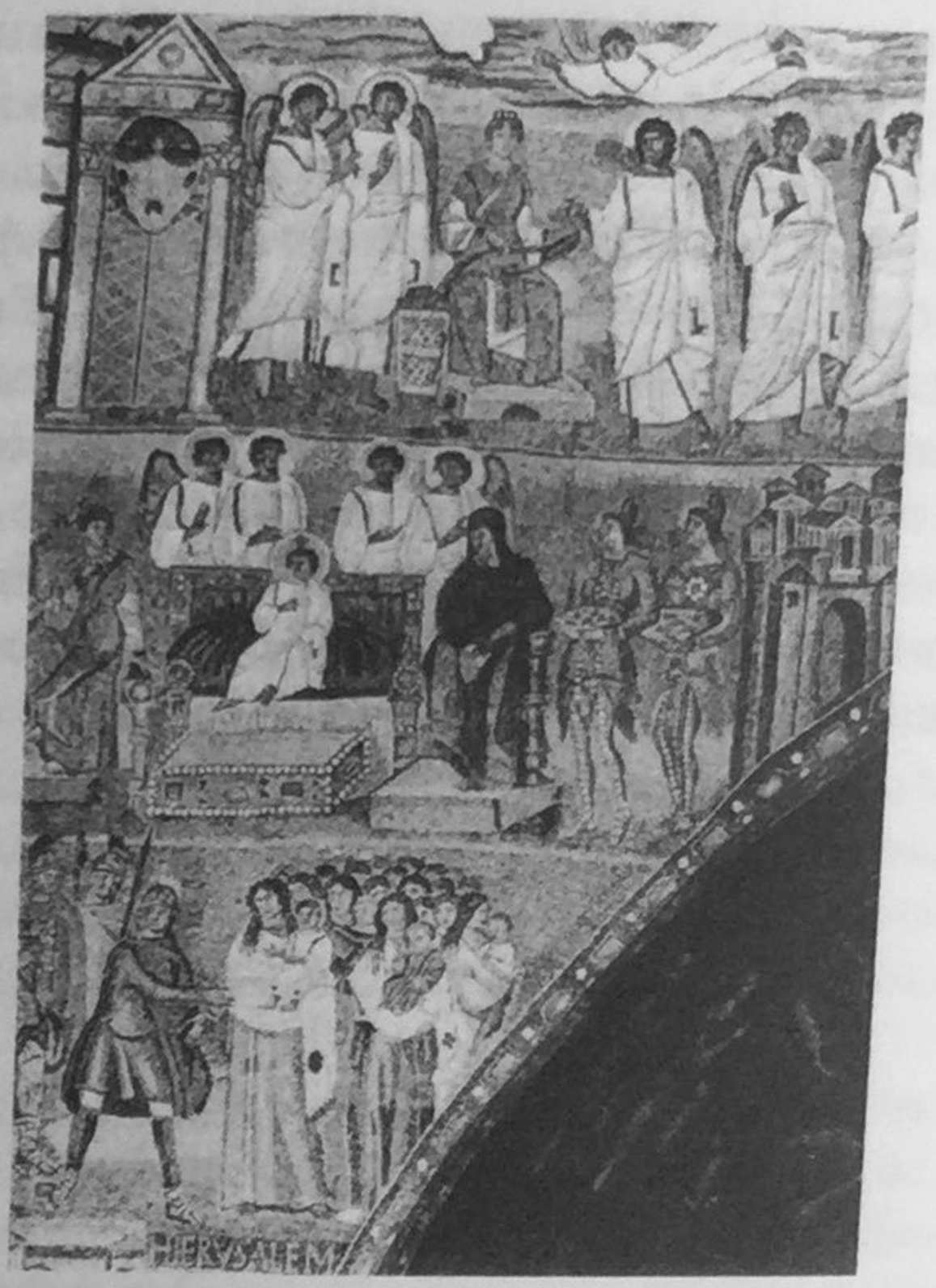


Figura 1. Arco triunfal de Santa María la Mayor (Roma).

Figura 2. Última cena. Sant'Angelo in Formis.

Figura 3. Giotto. Renuncia a los bienes. Asís, Iglesia Superior.

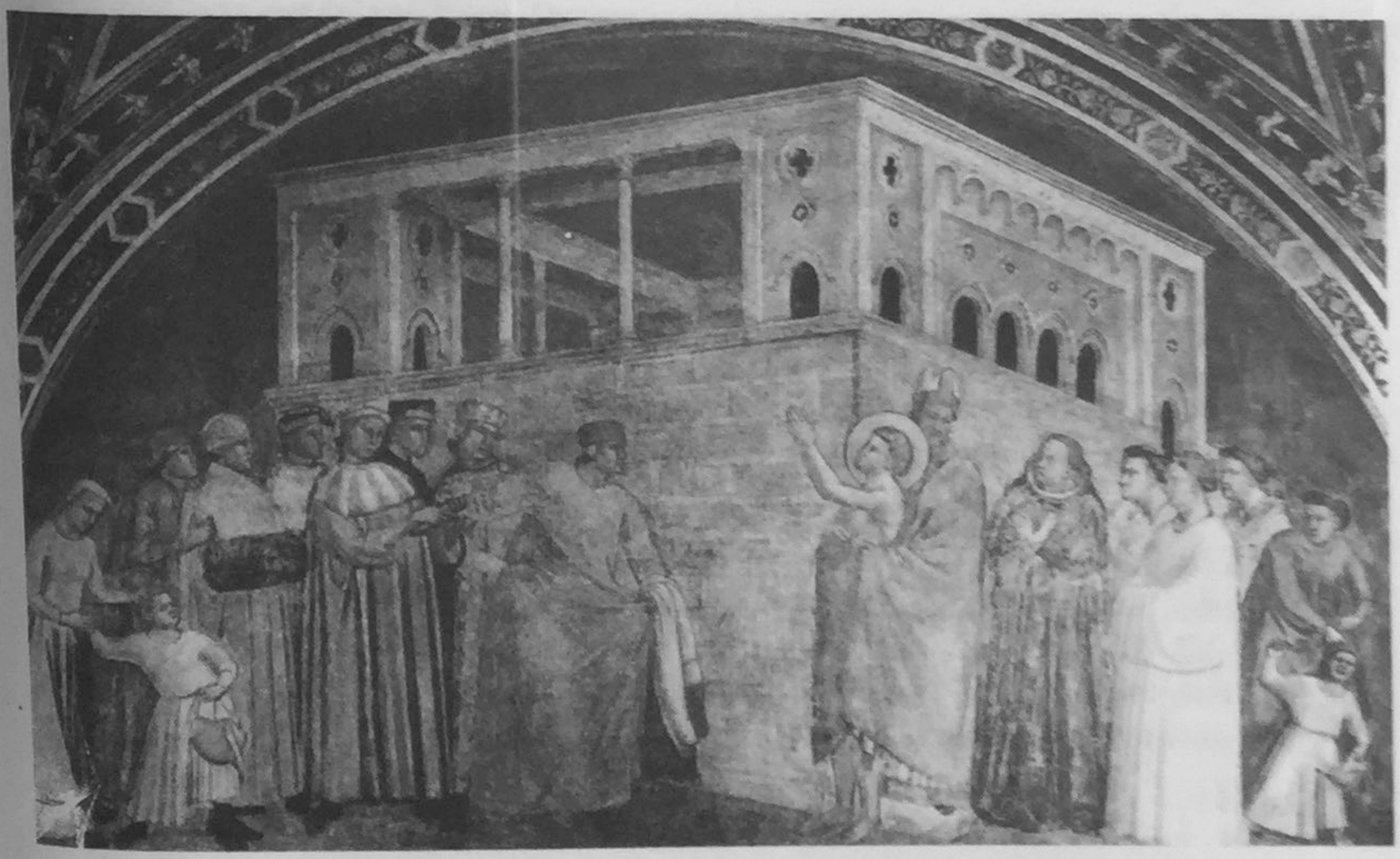


Figura 4. Giotto. Capilla Bardi. Santa Croce, Florencia

LA THEORIE D'IBN KHALDUN SUR LE ROYAUME DE GRENADE

GABRIEL MARTÍNEZ

Il est fréquent, chez les auteurs arabes, de tirer les leçons d'une vie quand elle s'achève. C'est en dressant le bilan du règne de Muhammad ibn al-Ahmar (1232-1273), fondateur de la dynastie nasride de Grenade, que le grand historien Ibn Khaldûn nous livre les réflexions suivantes:

«Le sultan Ibn al-Ahmar resta seul maître d'al-Andalus. Il n'avait eu auprès de lui ni chef de tribu, ni chef de famille, et il n'avait trouvé d'autre appui que celui des chefs zénètes exilés et des membres de la famille des Mérinides. Ceux-ci n'étaient venus chez les Andalous que pour piller, car ils avaient sur (*les Andalous*) l'avantage de la fougue et de la vaillance. On trouvera l'exposé des causes de cette situation dans ce que nous avons déjà dit de la disparition totale des tribus et des liens de solidarité (*`asâ'ib*) en Espagne. Mais l'Etat n'avait pas alors besoin d'un chef de tribu pour souverain. A l'origine, le sultan Ibn al-Ahmar avait eu un clan qu'avaient formé ses parents les Banû Nasr, ses alliés les Banû Ashqilûla et les Banû Mawla, et ceux de leurs affranchis et clients qui les avaient suivis à la guerre. Ces forces furent d'abord suffisantes grâce à l'appui que lui prêtèrent successivement le roi de Castille contre Ibn Hûd et les révoltés andalous, et le sultan du Maroc contre le roi de Castille; et à cause aussi de la situation avantageuse que lui donnait, à l'égard du sultan du Maroc, la présence de réfugiés de la famille mérinide (...). Plus tard, on comprend que grands et petits se soient unis dans la haine du roi chrétien, qu'ils redoutaient comme l'ennemi de la foi. Tous les coeurs ressentirent la même crainte, et le même désir de combattre. Cette union de tous reconstitua, dans une certaine mesure, la tribu disparue»[1].

Passage capital, que nous ne cesserons de commenter tout au long de cet article. Car ce qu'Ibn Khaldûn s'efforce d'expliquer, ce sont les raisons de l'émergence, puis de la survie, dans la débâcle générale de l'Islam d'Espagne au XIIIe siècle, de cet étrange royaume de Grenade dont seuls les Rois Catholiques devaient venir à bout (1482-1492). Le durable succès

---

[1] Ibn Khaldûn, *Kitâb al-'Ibar*, édition de Bulaq, 1284 H/1867, t. IV, p. 172; trad. M. Gaudefroy-Demombynes, "Histoire des Banû-l-Ahmar", *Journal Asiatique*, 1899, pp. 409-410.

de l'entreprise nasride (1232-1492) a encore de quoi intriguer l'historien moderne[2]. Mais elle pose un problème bien plus redoutable à la vision de l'histoire d'Ibn Khaldûn, dont il faut ici dire quelques mots pour mieux comprendre ce qui va suivre.

Le système d'Ibn Khaldûn

Ibn Khaldûn est né à Tunis en 1332. Sa famille, d'un haut lignage arabe yéménite, établie à Séville dès les lendemains de la conquête arabe, y avait tenu pendant des siècles les premiers rôles, jusqu'à la Reconquête de la ville par Ferdinand III en 1248. C'est alors qu'elle chercha refuge à Tunis, auprès du fondateur de la dynastie hafside, Abû Zakariya (1228-1249), dont le grand-père et le père d'Ibn Khaldûn servirent fidèlement les successeurs.

Une si belle naissance semblait présager, pour le jeune Ibn Khaldûn, quelque brillant destin politique. Il n'en fut rien. Après avoir fréquenté, pendant vingt ans, l'antichambre et le conseil de tous les princes du Maghreb et d'al-Andalus, sans jamais accéder à la réalité du pouvoir, Ibn Khaldûn abandonna, non sans amertume, les jeux de la politique, pour consacrer le reste de sa vie à une immense *Histoire universelle*. Il en engagea la rédaction dès 1377, semble-t-il. Il y travaillait encore quand il mourut en 1406, au Caire où il vivait depuis 1382.

Incontestablement, cette oeuvre, et en particulier sa gigantesque *Introduction* (en arabe, *Muqaddima*), est aujourd'hui la plus connue, ou la moins méconnue, de l'historiographie arabe médiévale. Dès qu'il fut traduit en langues européennes, la critique étonnée vit dans ce maghrébin de génie l'ancêtre et l'égal des meilleurs penseurs politiques de l'Occident moderne, Machiavel ou Montesquieu, Vico ou Gibbon, voire Weber et Marx. C'est qu'Ibn Khaldûn propose à son lecteur, à la différence de ses devanciers et de ses successeurs musulmans, une *théorie* de l'histoire. Une théorie, c'est-à-dire quelques mécanismes simples, et clairement identifiés, partout à l'oeuvre dans l'histoire —du moins dans l'histoire musulmane— et qui rendent compte de l'essentiel des événements.

Quels mécanismes? Je n'ai naturellement pas la prétention de résumer en quelques phrases ce qu'Ibn Khaldûn expose en plusieurs centaines de pages, et dont les commentaires modernes occupent des volumes entiers[3].

---

[2] Sur le royaume de Grenade, il est toujours indispensable de consulter la synthèse de R. Arié, *L'Espagne musulmane au temps des nasrides*, Paris, 1973.

[3] Dans l'importante littérature dédiée à Ibn Khaldûn, on pourra consulter, en particulier, A. Abdesselem, *Ibn Khaldûn et ses lecteurs*, Paris, PUF-Collège de France, 1983; A. Oumlil,

Je me contenterai d'en livrer ici un schéma, épuré jusqu'au simplisme. Les familiers de la pensée d'Ibn Khaldûn sauront corriger d'eux-mêmes le défaut de nuances de beaucoup de mes formulations.

De l'avis de la plupart de ses exégètes, la visée d'Ibn Khaldûn est d'abord politique. Ce qui lui importe, c'est de discerner les causes de la naissance, de l'apogée, puis de l'inévitable déclin des dynasties. Mais ces causes, loin de les chercher dans le cercle étroit du politique, il les retrouve dans l'équilibre des *sociétés* du monde musulman —dans ce qu'il nomme lui-même *'umrân*, la "civilisation"—.

Ibn Khaldûn distingue en effet, dans le monde où il vit, deux formes d'existence en société. La plus récente historiquement, c'est la *ville*, ou plutôt la sédentarité (*hadâra*), c'est-à-dire à la fois l'enceinte urbaine et les campagnes environnantes[4], qui nourrissent la ville, lui paient *l'impôt* et obéissent à son *souverain*. La définition de la *ville*, même s'il y entre des déterminations démographiques, écologiques ou économiques évidentes, est donc d'emblée politique. Est "citadin" ou "sédentaire", l'espace qui obéit à un pouvoir d'Etat —à une "dynastie" dirait notre auteur—. A la sédentarité s'oppose, point pour point, le pays "nomade" (*badâwa*), c'est-à-dire le désert, mais aussi les populations, à nos yeux sédentaires, de la steppe ou des montagnes, qui refusent l'impôt et n'obéissent à aucune autorité monarchique.

Or, l'histoire des dynasties relie ces deux mondes dont la définition semble si tranchée. La monarchie, signe distinctif de la "ville", qu'elle crée souvent de rien[5], naît dans la *badâwa* et en tire sa vigueur originelle. Dans le désert, la steppe ou la montagne en effet, la rudesse des conditions matérielles, l'absence d'un ordre "public" que garantirait un gouvernement monarchique, laissent aux seuls groupes "naturels" —familles, clans, tribus— le soin d'assurer la subsistance et la sécurité de chacun. C'est cette solidarité fondatrice de la société "bédouine" qu'Ibn Khaldûn nomme *'asabiya* —"esprit de corps", "esprit tribal"—. Généralement limitée à quelques dizaines d'individus, cette solidarité peut s'étendre brutalement, sous l'effet d'un message religieux en particulier, à plusieurs milliers ou

---

L'histoire et son discours, Rabat, 1979; A. al-Azmeh, *Ibn Khaldûn; an essay in reinterpretation*, Londres, 1982; Y. Lacoste, *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde*, Paris, 1966; et (en arabe) les actes de deux colloques consacrés à Ibn Khaldûn: *Ibn Khaldûn et la pensée arabe contemporaine*, Tunis, 1982 et *Ibn Khaldûn*, Rabat, 1980.

[4] Souvent vivifiées par l'irrigation.

[5] Nombre de grandes villes musulmanes du Moyen-Age, et encore d'aujourd'hui quelquefois, furent créées *ex nihilo* par une dynastie nouvelle soucieuse d'affirmer que l'histoire recommençait avec elle: ainsi les abbassides fondèrent Bagdad (762), puis Samarra (836), les fatimides Le Caire (970), les almoravides Marrakech (1062)...

dizaines de milliers d'hommes jusque-là étrangers les uns aux autres. C'est seulement dans ces circonstances exceptionnelles que la *'asabiya* quotidienne, monstrueusement amplifiée par l'appel d'une cause, entre dans l'histoire en agressant le monde sédentaire. Ainsi *les 'asabiya*-s des arabes vécurent-elles ignorées, pendant des millénaires, dans le désert originel, avant que l'Islam et son Prophète ne les fonde en *une seule* —la *'asabiya* des arabes— qui entreprit de conquérir l'univers.

Car cette *'asabiya* bédouine est irrésistible; et d'abord sur les champs de bataille, où elle soude les guerriers dans une solidarité que les armées des monarchies, souvent mercenaires, ignorent. La ville en effet, ne connaît pas la *'asabiya*, puisqu'elle y est inutile. L'anonymat de l'Etat et du marché y assument les tâches de sécurité et de subsistance que les "bédouins" réservent aux liens du sang. Les citadins vivent donc "isolés" (*mutafarridûn*). C'est à la fois le secret de leur défaite et de leur revanche. Aussitôt maîtres de la ville en effet, les "bédouins" en adoptent les règles. Un chef se dégage. Les coutumes et les ressources citadines en font un *roi*, au détriment de ses compagnons de clan. Le mode de vie citadin et la répression, ou du moins la méfiance, de cette nouvelle monarchie se conjuguent pour affaiblir la tribu victorieuse. Peu à peu, ses membres sont exclus du pouvoir, au profit des "clients" du prince, de ses esclaves et de ses eunuques, plus généralement de ceux qui doivent tout au seul monarque, et rien aux droits de la vieille solidarité bédouine. En quelques générations, la *'asabiya* a fondu, et la monarchie triomphe. Mais elle a sapé ses fondements, militaires en particulier, ce qui l'expose aux coups d'une nouvelle *'asabiya* en gestation dans le désert ou la montagne.

La durée des dynasties

Ajoutons ici une nuance capitale pour ce qui nous occupe. Selon Ibn Khaldûn, le schéma que nous venons de décrire n'offre aux dynasties que 100 à 120 ans d'existence, avant la dislocation, puis l'extinction. Beaucoup de dynasties musulmanes vérifient cette règle[6]. Mais d'autres, et en particulier les plus grandes, démentent ces rythmes fondamentaux: les abbas-

---

[6] Citons, parmi beaucoup d'autres, quelques durées d'existence dynastique qui confirment le raisonnement d'Ibn Khaldûn: samanides (875-1005), ghaznévides (1005-1186), ghurides (1100-1215) en Iran oriental, Afghanistan et Inde; bouyides (945-1055), saljukides (1055-1194), zenguides et ayyoubides (1130-1250) dans les zones centrales de l'Islam; aghlabides (800-909), rustumides de Tahert (763-911), almoravides (1062-1147), almohades (1147-1269) au Maghreb.

[7] A moins qu'il n'en faille compter près de 400 avec leur califat syrien (660-1031).

sides ont régné au moins cinq cents ans (750-1258); les omeyyades près de trois cents ans en Espagne (756-1031)[7], tout comme les fatimides en Tunisie et en Egypte (909-1171). A ces objections, qu'il n'a pas manqué d'élever contre son propre raisonnement, Ibn Khaldûn oppose trois arguments:

a) d'abord, qu'un empire se disloque, le plus souvent, par la sécession de ses périphéries; et donc que le processus de décomposition sera d'autant plus long que l'empire est plus étendu;
b) ensuite que l'épuisement biologique d'une dynastie, dont le terme ne saurait excéder 100 à 150 ans, peut trouver un sursis dans l'émergence de dynasties "clientes" de la monarchie originelle. Ainsi la dynastie des Omeyyades d'Espagne a régné par ses propres forces entre 756 et 900 environ; puis ses "clients", arabes ou esclavons, ont détenu, *en son nom*, l'autorité dans l'Etat, jusqu'à la chute du califat (909-1031)[8]; enfin, de 1031 à 1091, une autre génération de serviteurs omeyyades, esclavons, arabes ou berbères, impose ouvertement son pouvoir sur les royaumes des *taifas*. Mais toutes ces formes, d'apparences très différentes, de régimes politiques, n'en forment qu'un si on considère leur principe: la *'asabiya* des omeyyades, ou des Arabes. Même quand elles ne partagent pas l'origine ethnique, arabe, des omeyyades, les dynasties des *taifas* ne doivent leur ascension et leurs (faibles) forces qu'à l'élan déjà lointain qu'elles ont reçu des premiers maîtres. C'est en vérité *une seule* *'asabiya* qui domine l'Espagne depuis la conquête de 711 jusqu'au débarquement des berbères almoravides, venus d'Afrique du nord, en 1086-1091;
c) cette seconde objection en implique une troisième. On peut prévoir le rythme d'affaiblissement d'une *'asabiya*, à mesure que l'élan tribal s'essouffle dans les pesanteurs de la vie citadine et du pouvoir monarchique. Mais on ne peut pas en prévoir la fin. Une *'asabiya* se prolonge en effet tant qu'une *'asabiya* neuve ne s'y substitue pas. Ainsi, en Espagne, la *'asabiya* des arabes omeyyades, affaiblie jusqu'à l'insignifiance, ne succombe qu'avec l'invasion des berbères Sinhâja, regroupés par les almoravides (1086-1091). En revanche, ces mêmes Sinhâja cèdent la place à peine deux générations plus tard à la confédération des berbères Masmûda, soulevés à l'appel des almohades (1144-1147).

---

[8] La fin de cette seconde époque (978-1010)) est marquée par la domination, puis la contestation, d'une "dynastie" de régents tout-puissants, les amirides, qui écartent le calife omeyyade du pouvoir et l'exercent en son nom.

On ne saurait affirmer pour autant que le seul hasard fixe la durée des *'asabiya*-s. Ces aventures tribales naissent en effet dans les régions du monde où les conditions géographiques et historiques favorisent la vie nomade au détriment de la ville: le Maghreb dans son ensemble, l'Arabie, le nord de l'Iran, les montagnes afghanes, la steppe turque leur sont particulièrement favorables. Ici, les dynasties établies dans les rares cités sont sans cesse guettées par le monde nomade. Le moindre affaiblissement leur est fatal; elles ne survivent guère à leur troisième génération.

Au contraire, dans les vieux pays sédentaires —Espagne, Egypte, Mésopotamies d'Iraq et de Transoxiane, Fars du Sud-ouest iranien—, les monarques règnent paisiblement, et durablement, sur des populations dociles, citadins et paysans, dont l'organisation ignore le principe tribal[9]. Le danger y vient de l'*extérieur*: de la steppe d'Arabie ou des montagnes du Kurdistan pour l'Iraq, des déserts de l'est ou de l'ouest pour l'Egypte... et du Maghreb pour l'Espagne. La *'asabiya* des omeyyades est anéantie à la fin du XIe siècle lorsque la Péninsule, pour la première fois dans son histoire musulmane, passe dans la mouvance des berbères maghrébins. Et si le rythme des mutations du pouvoir s'y accélère ensuite —les almoravides disparaissent en soixante ans (1090-1150), les almohades en quatre-vingts (1150-1230)—, c'est qu'il est imposé par l'histoire de l'Afrique du nord "bédouine", dont l'Espagne musulmane "sédentaire" n'est plus qu'une province.

Le problème nasride

Cette dernière observation touche à une règle plus générale. Dans les pays "sédentaires", qui ignorent l'existence d'espaces "bédouins", les dynasties viennent toujours *d'ailleurs*: d'Arabie, de la steppe turque ou du Maghreb. Longtemps, l'Espagne a vérifié cette assertion: avec les omeyyades, c'est la lointaine *badâwa* arabe qui y a prévalu quatre siècles durant; avec les almoravides et les almohades, c'est le nomadisme berbère qui s'y est imposé pour un siècle et demi (1090-1230).

Mais la dynastie nasride réfute clairement le raisonnement. Force est

---

[9] C'est ce qu'Ibn Khaldûn a en tête lorsqu'il évoque, dans le passage cité à la première page de cet article, la "disparition totale des tribus et des solidarités tribales" en Espagne. Sur la difficulté de s'imposer sur un territoire "bédouin" et, au contraire l'aisance des dominations en pays sédentaire —le cas de Grenade y est explicitement mentionné— voir *Muqaddima*, édition Dâr al-tûnisiya li-l-nashr, t. I, pp. 214-217; trad. fr. Vincent Monteil, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Sindbad, 1978, t. I, pp. 322-326. Ces deux ouvrages seront désormais cités sous les abréviations *Muqaddima* et *Discours*.

de constater qu'elle plonge ses racines dans le terroir andalou, où les ancêtres d'Ibn al-Ahmar sont établis depuis la conquête du VIIIe siècle. Or la société andalouse, sédentarisée depuis des siècles, sinon des millénaires, ne laisse guère de place, comme le rappelle Ibn Khaldûn, à l'existence de tribus, ni, par conséquent, à l'émergence d'une *'asabiya*. Mais il n'existe pas de dynastie sans *'asabiya* fondatrice. Les nasrides feraient-il exception? Ou encore: comment ont-ils pu seuls échapper à l'un des deux termes de l'alternative qui menace l'ensemble d'al-Andalus au XIIIe siècle: soit la conquête chrétienne; soit, plus probablement, la soumission au pouvoir maghrébin dominant —en l'occurrence celui des mérinides de Fès (1248-1465), héritiers des almoravides et des almohades au Maroc... mais non en Espagne—? Mieux même: comment les nasrides, privés dès l'origine d'élan tribal, ont-ils réussi non seulement à survivre, mais à s'assurer, sous le règne de Muhammad V (1354-1390)[10], une apparence d'hégémonie sur l'Occident musulman?

Telle qu'elle est posée, la question est trop provocante pour être reçue par le théoricien Ibn Khaldûn. Admettre qu'une monarchie puisse s'édifier sans le secours d'une *'asabiya* ruinerait totalement sa vision de l'histoire[11]. Tout le problème revient donc à discerner ce qui n'apparait pas à première vue, c'est-à-dire la *'asabiya* constitutive du régime grenadin. Et il faut d'abord en venir à ses origines.

Les débuts de l'histoire nasride: l'effondrement d'al-Andalus

Le point de départ de notre histoire, c'est bien sûr l'effondrement de la domination des almohades en Espagne, dont le sort fut scellé par la défaite décisive de Las Navas de Tolosa (1212). La division des royaumes chrétiens, les difficultés de la succession d'Alphonse VIII de Castille (1214-1217), les famines qui affectent jusqu'en 1221, semble-t-il, la Péninsule comme l'Afrique du nord, en retardèrent cependant les conséquences prévisibles.

L'avance chrétienne n'en fut pas moins nette. Dès 1212, les castillans avaient relevé la forteresse de Calatrava, ruinée après leur défaite d'Alarcos (1195). En 1225-1226, ils occupaient Baeza, verrou de la haute vallée du Guadalquivir, où ils pénétraient pour la première fois. Le territoire de

---

[10] Dont Ibn Khaldûn fut l'hôte à deux reprises.

[11] Les seules exceptions qu'Ibn Khaldûn puisse envisager touchent à des "familles royales" — il s'agit, en fait de descendants du Prophète— qui ont réussi à s'imposer, par le prestige de leur naissance, dans un milieu tribal qui leur était étranger: c'est le cas des idrissides chez les berbères Awrâba, ou des fatimides dans les tribus Kutâma de Kabylie. Mais les nasrides ne jouissent évidemment pas de ce privilège du sang...

l'Espagne musulmane, dangereusement étiré le long des côtes orientales (Valence, Murcie) et méridionales (l'Andalousie, une partie de l'Extremadure et de l'Algarve d'aujourd'hui) se réduisait désormais à moins du tiers de la péninsule. La moindre crise pouvait être fatale.

Or la crise qui venait n'était pas des moindres. La dynastie almohade avait connu une première alerte à la mort du calife al-Mustansir (1224). En 1227, à la disparition de son successeur al-'Adîl, le prince almohade qui gouvernait à Séville se proclama souverain sous le nom d'al-Ma'mûn, puis passa au Maroc en 1229 pour aller conquérir, avec l'aide d'une milice castillane, le trône de Marrakech.

Al-Ma'mûn réussit à s'emparer du pouvoir, puis à le léguer à son fils al-Rashîd (1232-1242); mais au prix d'une révolution suicidaire. Soucieux de briser l'insoumission des chefs almohades, il prétendit rompre, en effet, avec la figure vénérée du fondateur du mouvement, Ibn Tumart (m. 1130), dont la doctrine religieuse avait inspiré la naissance de sa dynastie[12]. Aussitôt, sous l'impulsion de ce qu'il faut bien nommer le "parti" almohade, l'immense empire, étendu de l'Algarve à Tripoli de Libye, se disloqua. Les soulèvements du sud marocain furent moins graves que la sécession ouverte du "vice-roi" de Tunis, Abû Zakariya, dont tout le Maghreb oriental et central reconnut l'autorité en quelques années (1229-1236). De son côté, le clan zénète des Mérinides, maître de Taza, dans l'est marocain, depuis 1216, s'empara, après la mort d'al-Rashîd (1242) de tout le nord du pays, et de sa capitale Fès (1248)[13].

Dès le début de la crise, les andalous eurent le choix entre deux partis: celui de la dynastie de Marrakech, et celui, dissident, du Hafside Abû Zakariya de Tunis. Ils allaient d'abord en faire un troisième. En 1228, avant même qu'al-Ma'mûn ne passe en Afrique, un révolté du nom d'Ibn Hûd s'était emparé de Murcie et y avait hissé la bannière noire des califes abbassides de Bagdad[14]. Las d'une domination berbère vieille d'un siècle et demi, indignés par l'alliance qu'al-Ma'mûn avait passé avec l'ennemi chrétien, les andalous semblaient déterminés à renouer avec leur glorieux passé. Dans les termes de la théorie khaldûnienne en effet, Ibn Hûd s'efforçait de ranimer l'antique *'asabiya* des arabes, dont ses ancêtres avaient

---

[12] Sur ces événements, voir R. Le Tourneau, "Sur la disparition de la doctrine almohade", *Studia Islamica*, 1970, XXXII, pp. 193-202.

[13] Les Zanâta, ou zénètes, sont, dans la classification d'Ibn Khaldûn, l'une des trois grandes confédérations berbères dont la *'asabiya* donna naissance aux dynasties maghrébines médiévales, avec celles des Ṣinhâja (zirides et almoravides) et des Masmûda (almohades).

[14] Selon Ibn Khaldûn, cet Ibn Hûd descendait des rois (du même nom) de la *taifa* de Saragosse (1039-1110), qui avaient opposé la plus longue résistance à la conquête almoravide.

servi autrefois les champions omeyyades, et dont les lointains califes de Bagdad restaient les derniers témoins.

Le passage de l'essentiel des forces almohades de l'autre côté du détroit de Gibraltar favorisa le succès rapide de l'entreprise d'Ibn Hûd. Tout al-Andalus se rallia, à l'exception de Valence, dont les Banû Mardanish s'assurèrent le contrôle. Cette noble famille, elle aussi arabe selon Ibn Khaldûn, s'était taillé un royaume indépendant dans l'est d'al-Andalus entre 1147 et 1172, avant de prêter allégeance aux almohades[15]. Son chef Zayyân reste fidèle à la *'asabiya* de la dynastie maghrébine en reconnaissant l'autorité d'Abû Zakariya.

Mais le parti arabe, comme le parti almohade, ne sont plus que des ombres du passé, dont l'avance chrétienne va bientôt révéler la vanité. A l'ouest, Mérida et Badajoz tombent en 1229-1230, et la ligne de défense du Guadiana est enfoncée. Ibn Hûd est écrasé par les léonais devant Mérida en 1230, et par les castillans à Jerez quelques mois plus tard. Les dernières enclaves musulmanes de la Sierra Morena succombent en 1235, Ubeda en 1233, Cordoue en 1236.

La popularité d'Ibn Hûd a fondu au rythme de ses défaites, et de la charge fiscale qu'il impose à un pays ruiné pour tenter d'organiser la résistance. En janvier 1238, il est assassiné. Le rêve d'une restauration de la *'asabiya* arabe n'a pas vécu dix ans.

Zayyân ibn Mardanish ne fait guère mieux. Malgré l'appui de la flotte tunisienne d'Abû Zakariya, il ne peut empêcher les aragonais de s'emparer des Baléares (1229-1235), puis de Valence (1238). Après un bref repli sur Murcie qui le chasse (1239-1240), puis sur Alicante (1240-1246) qui ne résistera pas à la poussée chrétienne, il s'exile définitivement à Tunis.

Les débuts d'Ibn al-Ahmar

Le tour d'Ibn al-Ahmar semble venu. L'homme était issu lui aussi, selon Ibn Khaldûn, d'une noble famille arabe établie à Arjona, "dans la dépendance de Cordoue"[16]. Indiscutablement, Ibn al-Ahmar appartient à la

---

[15] L'origine arabe des Banû Mardanish est le plus souvent mise en doute par les historiens modernes, qui les tiennent en général pour des hispaniques convertis. Voir *EI*, s. v. "Banû Mardanish" (J. Bosch Vila).

[16] En fait Arjona dépend de Jaén. L'annexer à Cordoue revient, pour Ibn Khaldûn, à insister sur les origines "omeyyades", et par conséquent arabes, des nasrides. Les maigres détails qu'il nous livre sur le passé de la famille vont dans le même sens. Les Banû-l-Ahmar seraient arrivés en Espagne en 740, avec le *jund* des Syriens, qui devaient assurer le succès de l'Omeyyade 'Abd al-Rahmân Ier, fondateur de la dynastie de Cordoue (756), puis la défense de la dynastie jusqu'au Xème siècle.

'asabiya arabe, dont Ibn Hûd a pris la tête en 1228. C'est en 1232 qu'appuyé sur sa famille, ses parents[17] et ses clients, Ibn al-Ahmar dresse sa bannière dans sa ville natale. Rapidement reconnu à Jaén et à Jerez, il s'incline cependant devant l'autorité suprême d'Ibn Hûd, qui vient de recevoir mandat explicite du calife de Bagdad, maître ultime des destinées arabes[18].

Non sans exploiter les difficultés de son "suzerain" pour s'imposer à la tête du parti arabe. En 1234-1235, il tente sans succès d'imposer son parent, Ibn Ashqilula, à Séville. Surtout, la chute de Cordoue (1236), capitale historique de la souveraineté arabe dans la péninsule, et la mort d'Ibn Hûd, lui donnent le premier rang. En 1238, il s'empare de Grenade, où il résidera désormais, puis de Málaga en 1241-42, et d'Alméria en 1245-46. Le territoire du futur royaume nasride est pratiquement constitué.

Mais ces succès, remportés sur le vide politique qui frappe l'Occident musulman, ne peuvent masquer la faiblesse des forces d'Ibn al-Ahmar, ni la disparition de la *'asabiya* arabe dont Ibn Hûd s'était voulu le héros. Successivement, semble-t-il, Ibn al-Ahmar va porter son allégeance au hafside de Tunis, puis au calife de Marrakech (1241), à l'heure même où les Almohades perdent, avec le contrôle du nord du Maroc, toute capacité d'intervention efficace en Espagne.

L'heure de vérité sonne vite. En 1243, les castillans ont placé Murcie sous protectorat. En 1245-46, ils s'emparent de Jaén après un long siège. Acculé, Ibn al-Ahmar n'hésite pas à prendre la décision peu glorieuse qui le sauve dans l'immédiat: il se soumet au roi de Castille, lui paie tribut, et pire, participe à ses côtés au siège et à la prise de la capitale andalouse, Séville, en 1247-1248. La force qui le soutient désormais, tout comme les roitelets musulmans de Murcie, Jerez, Arcos, Niebla ou Cadix, la *'asabiya* où il entre, c'est celle des chrétiens.

Il n'aurait pas dû survivre plus longtemps que la plupart de ces fragiles protectorats. Tous disparaissent à l'issue de la grande révolte des musulmans conquis, entre 1260 (Cadix) et 1266 (Murcie). Grenade, seule, résiste. C'est qu'en 1263-1264, précisément, elle a reçu un renfort inespéré: celui des

---

[17] Banû Ashqilûla et Banû Mawlâ, comme le rappelle Ibn Khaldûn.

[18] Cette soumission initiale d'Ibn al-Ahmar à Ibn Hûd est remise en cause par M. Gaudefroy-Demombynes, "Histoire des Banû Ahmar", *Journal Asiatique*, 1899, pp. 321 et suiv., en particulier note 44, qui invoque l'autorité de monnaies, frappées au nom de "l'Emir des Musulmans (*amîr al-muslimîn*) Muhammad ibn Yûsuf ibn Nasr, mandataire (*Khâlifa*) abbasside". Cette titulature laisserait entendre qu'Ibn al-Ahmar se considérait comme dépendant du seul calife de Bagdad, sur le même pied qu'Ibn Hûd. Il est bien possible qu'Ibn Khaldûn ait forgé cette relation de dépendance entre le nasride et Ibn Hûd pour donner plus de rigueur à son raisonnement. La *'asabiya* arabe est *une*, et n'admet donc, logiquement, qu'un seul chef; en l'occurrence Ibn Hûd, jusqu'à sa mort.

zénètes "Volontaires de la foi"[19], venus de l'autre côté du détroit. Une fois encore, l'Espagne musulmane, ou ce qu'il en reste, devra son salut au secours que lui prête le Maghreb, dont elle rejoint l'histoire.

La *'asabiya* des zénètes

Pendant que les nasrides se réfugiaient dans la soumission aux castillans, la face des choses changeait en effet profondément en Afrique du nord. Avec le déclin des almohades, c'est la *'asabiya* du peuple berbère des Masmûda qui s'éteint, au profit de celle des berbères Zanâta (ou zénètes), grande confédération des hauts plateaux de l'Algérie et de l'est du Maroc d'aujourd'hui. C'est d'elle que vont tirer leurs forces les dynasties des mérinides, maîtres de Fès en 1248, et des 'Abdalwadides, seigneurs de Tlemcen dès 1236.

Changement profond et durable. Ces deux familles —la première surtout— vont dominer l'histoire de l'Occident musulman, dont on ne peut séparer le royaume nasride, pendant près de trois siècles. Le détail de cette histoire ne nous intéresse pas ici. En revanche, pour comprendre la version qu'Ibn Khaldûn nous donne de l'histoire maghrébine et andalouse, il faut rappeler, à l'heure où l'initiative historique y change de mains, le destin que sa théorie assigne à toute dynastie nouvelle. Et de le faire dans les termes mêmes qu'il a choisis. Car ce schéma général guide sa pensée, lui dicte le choix des arguments qu'il juge signifiants, et détermine en dernier recours son récit. Ce schéma, le voici:

> «On a vu qu'une dynastie ne dure en général pas plus de trois générations[20]. La première garde les vertus bédouines, la rudesse et la sauvagerie du désert. Elle est accoutumée aux privations et au partage de la gloire. Elle est courageuse et rapace. Elle conserve donc son esprit de clan (...).
>
> Sous l'influence de la monarchie et du bien-être, la seconde génération passe de la vie bédouine à la vie sédentaire, de la privation au luxe et à l'abondance, de la gloire commune et partagée à celle d'un seul (...), de l'orgueilleuse supériorité à l'humble servitude (...).
>
> La troisième génération a complètement oublié l'époque de la rude vie bédouine, comme si celle-ci n'avait jamais existé. Elle a perdu le goût de la gloire et

---

[19] En arabe, *al-ghâzî*, pluriel *ghuzzât*. Le mot désigne, en général, les combattants du *jihâd*, aux frontières de l'Islam et de l'Infidélité. Il s'imposera en particulier dans l'empire ottoman pour désigner les volontaires des guerres des Balkans.

[20] Ibn Khaldûn vient de montrer, à l'aide d'arguments bibliques en particulier, qu'on peut fixer la durée d'une génération à 40 ans. Trois générations font donc 120 ans, comme il le confirmera plus loin.

des liens du sang, parce qu'elle est gouvernée par la force (...). L'esprit de clan a disparu complètement. Les gens oublient de se défendre et de faire valoir leurs droits. Certes, ils trompent leur monde avec leurs emblèmes, leur apparat, leurs montures et leur talent miltaire. En réalité, il sont, pour la plupart, aussi poltrons que des femmes couchées sur le dos!

On a donc, on le voit, trois générations. C'est le temps, pour une dynastie, de vieillir et de finir (...). Trois générations durent 120 ans. En général, c'est la durée d'une dynastie, avec plus ou moins d'écart, si personne ne l'attaque»[21].

Cent-vingt ans donc, ou à peu près. Voilà la longévité d'une dynastie, élan créateur, apogée, déclin. Il est d'autant moins difficile d'en repérer les rythmes dans l'histoire mérinide qu'elle a probablement servi de modèle par excellence à l'élaboration de la théorie.

La génération fondatrice est celle des fils d"Abd al-Haqq, Abû Yahyâ (1244-1258), et Abû Yûsuf Ya'qûb (1259-1286): 42 de nos années, durant lesquelles les mérinides conquièrent leur capitale, Fès (1248), donnent le coup de grâce aux almohades en s'emparant de Marrakech (1269), et engagent, non sans succès, le *jihâd* en Espagne (1275-1286). La deuxième génération couvre les règnes des fils d'Abû Yûsuf: Abû Ya'qûb (1286-1307), et Abû Sa'îd (1310-1331)[22]. Au total, 45 ans. Le pouvoir se consolide; la mort d'Abû Ya'qûb retarde la conquête de Tlemcen, soumise à un blocus de 8 ans (1299-1307); mais Abû Sa'îd, que beaucoup s'accordent à reconnaître comme le plus grand souverain de la dynastie, réduit les dissidences marocaines, et laisse à son fils un empire pacifié. En Espagne, les musulmans reprennent Tarifa, et infligent aux chrétiens la déroute de La Vega (1319)[23].

Ici s'engage la troisième génération: Abû-l-Hasan (1331-1350), Abû 'Inân (1350-1359), 'Abd al-'Azîz (1366-1372), soit 41 ans de triomphes et de désastres. L'âge est aux grandes entreprises d'un pouvoir plus brillant que solide. Gibraltar est enlevé en 1333, Tlemcen en 1337, Tunis conquise en 1347. Les mérinides semblent en passe d'effacer le souvenir des almohades. Le réveil n'en est que plus douloureux. Le sultan Abû-l-Hasan est écrasé à Tarifa/Río Salado en 1340, et perd la rive ibérique du détroit en

---

[21] *Muqaddima*, t. I, pp. 221-222; *Discours*, t. I, pp. 334-335. On aura noté le dernier membre de phrase: *si personne ne l'attaque*. Il permet d'expliquer que les dynasties almohade, et surtout almoravide, aient connu bien moins que les 120 années de gloire ou de paix que la théorie promet. C'est qu'elles sont nées, comme nous l'avons déjà dit plus haut, dans un milieu profondément "bédouin", celui du Maghreb, où les *'asabiya*-s sont fortes, les ennemis nombreux, et les faiblesses fatales.

[22] Séparés par le bref intermède d'Abû Thâbit et d'Abû Rabî' (1307-1310).

[23] Sur le règne, longtemps négligé, d'Abû Sa'îd, voir M. Kably, *Religion, pouvoir et société au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, pp. 116-128.

quelques années. Les arabes balaient son armée à Kairouan en 1348, et la peste noire lui porte le coup fatal. Abû 'Inân reprendra Tlemcen, puis Tunis (1358), et les reperdra. Le dernier, 'Abd al-'Azîz réaffirmera, entre 1367 et 1372, son autorité sur Tlemcen et le Maghreb central. Sa mort sonne le glas des ambitions mérinides[24].

Voilà donc nos trois générations: 1244-1286, 1286-1331, 1331-1372. Retenons-les. Les mérinides s'identifient toujours plus, de décennie en décennie, à la *'asabiya* des zénètes, qui fait l'histoire dans l'Occident musulman de ce temps. Ses phases de progrès et de recul s'y retrouvent partout, et dans le royaume de Grenade en particulier.

Les "volontaires" en Espagne

Identification progressive, disais-je, d'une *'asabiya* à une famille régnante, d'une tribu (zénète) à une monarchie —les mérinides— qui réussiront en particulier à étouffer la dynastie jumelle des 'Abdalwadides de Tlemcen. Ce processus d'élimination politique de la tribu par les souverains qu'elle a portés au pouvoir est inéluctable, selon Ibn Khaldûn, dont il inspire largement la démonstration. L'évolution, selon notre théoricien, est achevée, en général, dès la fin des règnes de la première génération. Ecoutons-le de nouveau:

«La première phase (*d'une dynastie*) est celle du succès (...). Le souverain sert de modèle à son peuple, par la façon dont il se couvre de gloire, perçoit les impôts, défend la propriété, assure la sécurité. Il ne demande rien pour lui-même exclusivement — attitude commandée par l'esprit de clan (...) qui continue comme par le passé—.

La deuxième phase est celle où le souverain (...) se réserve le pouvoir pour lui seul (...). Il tient (*les membres de son clan*) éloignés du pouvoir, et il les coupe des sources de la monarchie. Finalement, tout le pouvoir est concentré entre les mains de sa famille. Il lui en coûte, pour tenir ses gens à distance et les dominer, autant et plus qu'au fondateur de la dynastie pour arriver au pouvoir. Le fondateur éloignait les étrangers, mais s'appuyait sur les membres de son clan. Dans la deuxième phase, au contraire, le prince éloigne ses parents, et n'est soutenu que par quelques étrangers. C'est une situation très difficile»[25].

---

[24] Ibn Khaldûn le comprit l'un des premiers: il avait placé dans la monarchie mérinide l'espoir de l'émergence d'un pouvoir fort dans l'Occident musulman. C'est précisément en 1372, à la quarantaine, qu'il renonce à servir des princes impuissants, et qu'il se retire au royaume de la science.

[25] *Muqaddima*, t. I, p. 227; *Discours*, t. I, p. 345. Ces deux phases couvrent en gros la première génération dynastique. Ibn Khaldûn distingue trois autres phases, qui correspondent aux deux dernières générations.

Cette "situation très difficile", c'est le second souverain mérinide qui l'éprouvera en effet. Dès 1263-1264, Abû Yûsuf (1259-1286) brise la rébellion de trois de ses frères, Rahhû, Idrîs, et 'Abd Allâh. Mais c'est en 1271-1272, après la prise de Marrakech, et l'affirmation sans partage de la *monarchie* mérinide, qu'Abû Yûsuf doit affronter la révolte de son clan, lorsqu'il désigne son fils comme prince héritier[26]. Ses neveux Mûsâ et 'Abd al-Haqq, fils de Rahhû, qui en avaient pris la tête, sont à leur tour ramenés à la raison. En 1286, à la mort d'Abû Yûsuf, un autre de ses neveux, Abû-l-'Ulâ, s'oppose les armes à la main, et sans plus de succès, au fils du défunt, Abû Ya'qûb (1286-1307). Une génération plus tard enfin, à la mort d'Abû Ya'qûb, le chef d'une branche cadette, 'Abd al-Haqq ibn 'Uthmân, tentera en vain sa chance contre l'héritier du trône. Dernière tentative de quelque ampleur: le pouvoir ne sera désormais plus contesté aux descendants d'Abû Yûsuf[27].

A cette évolution sans surprise, l'histoire mérinide ajoute cependant une originalité, pour nous capitale. Le clan vaincu n'y quitte pas pour toujours la scène, comme il est de coutume. Il est expulsé vers l'Espagne, où il servira l'Islam, sous le nom des "Volontaires de la Foi".

Ainsi, dès les années 1260-1270, au moment même où la Castille s'incorpore les protectorats musulmans qu'elle avait laissé subsister à Murcie et dans l'ouest de l'Andalousie, le royaume mérinide reçoit l'appui providentiel de la *'asabiya* des zénètes, c'est-à-dire des tribus fondatrices des nouvelles dynasties du Maghreb, encore en pleine vigueur, mais que l'évolution monarchique contraignait à l'exil[28]. Pas de doute, aux yeux d'Ibn Khaldûn: al-Andalus n'a survécu que grâce au renfort inattendu, et constamment alimenté pendant quarante ans par de nouveaux apports, des exilés des luttes maghrébines. Dès lors, la *'asabiya* qui soutient Grenade n'est plus celle des castillans, encore moins celle que le régime nasride aurait su tirer de ses propres forces, *mais celle que les zénètes, mérinides et 'abdalwadides, lui prêtent.*

Cette conclusion en entraîne une autre: la souveraineté nasride est au pire un leurre, au mieux une délégation. Soumis au roi chrétien de 1246 à

---

[26] La dévolution du pouvoir royal au *fils* marque en effet le plus souvent la victoire de la monarchie sur les pratiques du clan, qui privilégient la succession du *frère.*

[27] On trouvera la mention de ces révoltés, qui vont devenir les chefs des "Volontaires de la Foi", dans le chapitre du *Kitâb al-'Ibar* que leur consacre Ibn Khaldûn; édition de Bulaq, 1284 H/ 1867, t. VII, pp. 368-370; trad. De Slane, *Histoire des Berbères*, Paris, 1852-1856 (2ème édition, 1925-1926) t. IV, respectivement pp. 463-464, 466, 470. Ces deux ouvrages seront désormais cités sous l'abréviation *'Ibar* et *Berbères.*

[28] A côté des princes mérinides, les plus influents, Ibn Khaldûn mentionne la présence en Espagne de nombreux Zénètes tlemcéniens. Voir *'Ibar*, t. VII, p. 366; *Berbères*, t. IV, p. 461.

1264 –l'année du soulèvement des mudéjars de Murcie et d'Andalousie–, Muhammad Ier ne rompt cette allégeance que pour la porter aux Volontaires de la Foi. Ses successeurs, malgré leurs alliances passagères avec castillans ou aragonais, ne seront pas moins dépendants, nous dira Ibn Khaldûn, des chefs de leur armée berbère. Au sens strict, les nasrides entrent dans la *clientèle* mérinide.

Ce raisonnement présente pourtant, dans le système d'explication d'Ibn Khaldûn, une grave faiblesse. Une *'asabiya* tribale —c'est le cas de celle des zénètes jusqu'à la fin du XIIIe siècle— s'incarne, en règle générale, sous les traits d'une dynastie issue de ses rangs. Les nasrides n'en viennent pas. La logique aurait voulu que Grenade, réellement défendue par une *'asabiya* berbère, soit annexée directement par les mérinides, comme l'Espagne musulmane l'avait été aux XIIe-XIIIe siècles par les almoravides, puis les almohades; ou encore que se dégage, des rangs des Volontaires de la Foi, une famille qui aurait imposé son autorité aux autres et fondé en Espagne, au détriment des nasrides, une nouvelle dynastie mérinide, cousine de celle de Fès.

Grenade, un royaume mérinide?

En apparence, rien de tout cela n'eut lieu. Mais en apparence seulement. Car pour l'oeil exercé d'Ibn Khaldûn, *tout cela a eu lieu*, sans que jamais, il est vrai, une monarchie mérinide ne remplace, dans l'Alhambra, celle des nasrides.

La première explication s'en trouve dans l'essence même de la première génération des Volontaires de la Foi (1264-1307 environ): une *tribu*, agrégat de clans vaincus par le pouvoir royal de Fès, et dont les chefs répugnent à voir sortir de leurs rangs cette *monarchie*[29] qu'ils ont combattue de l'autre côté du détroit. Si les nasrides subsistent, c'est d'abord que les Volontaires n'ont pas de rivaux à leur opposer. Ou plutôt, ils en ont trop, et dont chacun se défie trop. Selon Ibn Khaldûn, jusqu'à l'arrivée de Mûsâ ibn Rahhû, il n'y eut pas même de Chef des Volontaires[30]. Chaque clan servait pour son compte, et pour son profit. Il fallut attendre 1294, semble-t-il, avant que la charge ne se fixe dans cette famille des Banû Rahhû, branche

---

[29] Il faut prendre, bien sûr, le terme dans son sens originel, "gouvernement d'un seul", par opposition aux pratiques collégiales, ou oligarchiques, de la tribu.

[30] Donc jusqu'en 1274-5 si on en croit l'auteur. Ce que confirme la première citation de cet article: les Volontaires "n'étaient venus chez les Andalous que pour piller", *'Ibar*, t. VII, p. 368; *Berbères*, t. IV, p. 464.

collatérale de la dynastie de Fès. Après Mûsâ, puis son frère 'Abd al-Haqq (m. en 1300), la fonction de Chef des Volontaires passa à son fils Hammû. Encore leur autorité sur leurs officiers ne fut-elle jamais pleinement établie[31].

Sans doute les nasrides y avaient-ils contribué. En 1273, sur son lit de mort, Muhammad Ier ibn al-Ahmar recommandait à son fils Muhammad II de faire appel au maître de Fès, Abû Yûsuf. La manoeuvre était périlleuse. En appeler au roi pour se prémunir contre ses parents déchus, dont le nasride pouvait en effet redouter les ambitions, c'était prendre le risque d'une mainmise mérinide encore plus brutale et plus complète[32]. Le coup réussit cependant. En 1275, Abû Yûsuf passa le détroit, pour la première des quatre campagnes andalouses qu'il mena jusqu'à sa mort en 1286. Mais les Volontaires, qu'il avait chassés du Maroc, n'étaient sans doute pas décidés à subir une seconde défaite en Espagne. Monarque sans rival à Fès, Abû Yûsuf redevenait, à Grenade, chef d'une tribu dont il avait ailleurs maté les turbulences, et premier parmi des égaux. Du moins réussit-il en retour, et au grand bénéfice du nasride, à empêcher les Banû Rahhû d'accaparer le commandement des Volontaires, dont il était, pendant ses séjours andalous, le seigneur naturel[33]. Sous son influence, et grâce à sa présence, les mérinides exilés restèrent ce qu'ils étaient à l'origine: des clans sans chef —le singulier s'impose ici—. Aussi le paisible Muhammad II al-Faqîh le Nasride (1273-1302) acheva-t-il son règne sans être inquiété.

C'était simplement retarder l'échéance. Inévitablement, selon le schéma d'Ibn Khaldûn, la "tribu" zénète des Volontaires de la Foi devait engendrer la monarchie qui l'incarnerait et l'abolirait à la fois[34]. Ce fut l'oeuvre de la seconde génération de la *'asabiya* mérinide (1286-1331). Le

---

[31] Voir *'Ibar*, t. VII, pp. 367-368; *Berbères*, t. IV, p. 465. Les Banû Rahhû furent dépossédés de la fonction entre 1280 et 1286 au moins, semble-t-il. Dès 1300, Hammû dut compter avec l'influence de son cousin 'Uthmân ibn Abî 'Ulâ, dont nous aurons à reparler.

[32] L'"arrogance" des chefs berbères, et aussi des parents du nasride, comme les Banû Ashqilûla, dont ils encourageaient l'insoumission, fut pour beaucoup dans la décision d'Ibn al-Ahmar d'en appeler à Fès. Voir *'Ibar*, t. IV, p. 172; trad M. Gaudefroy-Demombynes, "Histoire des Banû-l-Ahmar...", pp. 407-409.

[33] Ce qu'Ibn Khaldûn nommait, dans la citation placée au début de ce texte "la situation avantageuse vis-à-vis du sultan du Maroc que donnait (*au nasride*) la présence de réfugiés de la famille mérinide".

[34] Il faut encore en revenir aux derniers mots de la citation qui ouvre cet article. La "tribu" du régime nasride est cimentée par le *jihâd*, la lutte quotidienne contre l'ennemi chrétien. C'est précisément le rôle des Volontaires de la Foi. Preuve supplémentaire, s'il en était besoin, que ces Volontaires figurent la "tribu" et la charpente du royaume de Grenade.

relatif désintérêt pour les affaires andalouses qu'y manifesta Fès sous le sultanat d'Abû Ya'qûb (1286-1307), tout occupé à la conquête de Tlemcen, libera, en Espagne, les forces locales. Et d'abord contre la monarchie marocaine. C'est avec l'appui des grenadins —donc, de leurs "Volontaires de la Foi"— que les castillans enlevèrent Tarifa en 1292, fermant en partie le détroit aux maghrébins. L'arène était presque close, les lutteurs pouvaient y paraître.

Deux dynasties possibles

L'hégémonie en al-Andalus se disputa, semble-t-il, entre deux branches des mérinides, qui monopolisèrent pratiquement jusqu'en 1363 la charge, désormais bien établie, de Chef des Volontaires[35]. Toutes deux remontaient au fondateur du mouvement zénète, 'Abd al-Haqq, par ses fils Rahhû (Banû Rahhû), et 'Abd Allâh (Banû Abî-l-'Ulâ, du nom du fils d'"Abd Allâh).

L'avantage revint d'abord, nous l'avons vu, aux Banû Rahhû, Mûsâ, 'Abd al-Haqq, puis Hammû. Peu à peu, entre 1287 et 1307, rapporte Ibn Khaldûn, leurs rivaux de l'aristocratie zénète disparurent au combat ou rentrèrent au Maroc[36]. La suprématie des Banû Rahhû s'affermit pendant une quinzaine d'années, à la fin du règne de Muhammad II (m. 1302) et pendant celui de son fils Muhammad III (1302-1309). Mais ce lent travail de gestation d'une seconde dynastie mérinide devait être réduit à néant par les crises de la première.

En 1307 en effet, le sultan de Fès, Abû Ya'qûb mourut devant Tlemcen. Une dernière fois, l'héritage fut contesté à ses petits-enfants. Cette courte crise (1307-1310), réglée par l'accession au trône du frère du défunt, Abû Sa'îd, n'en jeta pas moins son lot de vaincus sur les rives andalouses. Le plus notable, du nom d'"Abd al-Haqq ibn 'Uthmân[37], allait vite aider le nouveau roi de Grenade, Nasr (1309-1314), successeur de son frère Muhammad III, à se débarrasser de la tutelle des Banû Rahhû, soupçonnés en

---

[35] A l'exception d'un court intermède, entre 1311 et 1314. Voir *infra*.

[36] En particulier entre 1300 et 1307, à l'occasion du blocus de Tlemcen. Cette guerre décisive pour le pouvoir de Fès exigeait la réconciliation de tous les rameaux de l'arbre mérinide, et conduisit à lever nombre de mesures d'exil. Par ailleurs, la chute espérée de la capitale abdalwadide laissait entrevoir un riche butin... En Espagne, les Banû Rahhû restent maîtres du terrain: *'Ibar*, t. VII, p. 368; *Berbères*, t. IV, pp. 465-466.

[37] Il descendait lui aussi du fondateur mérinide 'Abd al-Haqq, dont il portait le nom, par son fils Muhammad.

outre de sympathies pour le monarque de Fès[38]. Vaincus, Hammû et les siens furent déportés en Ifriqiya.

Mais le triomphe d'"Abd al-Haqq, et de son protégé Nasr, ne dura guère. En 1314[39], Ismâ'îl, cousin du souverain nasride et gouverneur de Malaga, lançait une offensive victorieuse sur Grenade. L'homme qui dirigeait en réalité l'entreprise était bien sûr un prince mérinide de la milice des Volontaires, 'Uthmân ibn Abî-l-'Ulâ. Sa famille était arrivée en al-Andalus en 1286, après avoir contesté en vain la succession d'Abû Yûsuf à Fès. Son frère 'Abd Allâh avait déjà dirigé les Volontaires avant 1294, et trouvé la mort au combat. 'Uthmân s'était tenu aux côtés de son cousin Hammû sous le règne de Muhammad III (1302-1309) avant de tenter sa chance au Maroc à la faveur de la crise de 1307-1310. Vaincu, comme 'Abd al-Haqq, il avait trouvé refuge à Malaga, dont il servait les gouverneurs nasrides. En 1314, il entrait avec son protégé Ismâ'îl à Grenade, reléguant 'Abd al-Haqq et le roi Nasr dans la forteresse provinciale de Guadix[40].

La crise du pouvoir à Fès (1307-1310) a donc son exact pendant à Grenade (1309-1314), ce qui confirme, s'il en était besoin, qu'aux yeux d'Ibn Khaldûn, le régime grenadin n'est qu'une dépendance de la *'asabiya* marocaine. L'affrontement est plus durable à Grenade qu'à Fès, cependant. Et pour cause. L'autorité sans cesse croissante de la dynastie mérinide au Maghreb multiplie les fauteurs de troubles sur les terres andalouses, où leur exil perpétue les pratiques politiques de la *tribu*, désormais répudiées de l'autre côté du détroit. Ainsi, l'assise de plus en plus solide de la monarchie marocaine interdit paradoxalement, en Espagne, une évolution analogue, sans cesse amorcée, sans cesse avortée sous le coup des désordres que la rive marocaine expulse vers sa périphérie grenadine. Non moins paradoxalement, c'est la dynastie nasride, dont les Volontaires portent à eux seuls l'Etat, qui en tire le profit de sa survie.

Les Banû Abî-l-'Ulâ

Cette fois pourtant, l'émergence d'un pouvoir fort en al-Andalus semble en bonne voie. A Fès, Abû Sa'îd s'en inquiète même, et réclame —en vain bien sûr— au nasride la destitution d'"Uthmân ibn Abî-l-'Ulâ, maître

---

[38] Troupes mérinides et Volontaires avaient obligé les castillans à lever le siège d'Algésiras en 1310.

[39] 1317 selon Ibn Khaldûn.

[40] Où ils se maintiendront jusqu'en 1322, selon Ibn Khaldûn.

véritable de l'Etat grenadin[41]. L'homme va vite prouver ses talents, en effet, en remportant sur les castillans, dans la Vega de Grenade, en 1319, la seule victoire notable que le royaume nasride ait jamais pu mettre à son actif dans sa lutte contre les chrétiens. 'Uthmân règne de fait sous Ismâ'îl (1314-1325), puis sous Muhammad IV (1325-1333). A son tour cependant, comme tout monarque fondateur, il doit briser, en 1328-1329, la rébellion de son gendre Yahyâ, qu'il avait choisi parmi les Banû Rahhû, et que les conseillers du roi nasride tentent de lui opposer[42]. A sa mort, en 1330, il légue sans difficultés son pouvoir à son fils Abû Thâbit, qui l'accompagnait déjà sur le champ de bataille de la Vega.

La royauté des nasrides ne tient plus qu'à un fil: celui qui la rattache à Fès. En 1331, Abû-l-Hasan y a succédé sans opposition à son père Abû Sa'îd[43]. Il engage aussitôt les ambitieuses entreprises de son règne. Gibraltar est repris aux castillans en 1333. Muhammad IV y court porter son hommage au mérinide victorieux, dans l'espoir de lever la tutelle des Banû Abî-l-'Ulâ. En vain. Sur la route de son retour, il est mis à mort sur l'ordre d'Abû Thâbit, qui lui substitue son frère Yûsuf Ier (1333-1354)[44].

Quelques années plus tard pourtant, en 1338, le nouveau roi réussira là où Muhammad avait échoué. Grâce à l'appui des Banû Rahhû, mais surtout des troupes mérinides, de plus en plus présentes dans la péninsule à l'approche du choc du Río Salado (1340), Yûsuf fait arrêter Abû Thâbit et ses partisans, qu'il expulse en Ifriqiya[45] Yahyâ ibn 'Umar ibn Rahhû, gendre d'"Uthmân ibn Abî-l-'Ulâ, contre lequel il s'était soulevé en 1328, sera désormais Chef des Volontaires de la Foi (1338-1363).

---

[41] Sur la démarche d'Abû Sa'îd, voir *'Ibar*, t. VII, p. 371; *Berbères*, t. IV, pp. 471-472.

[42] Sur cette grave révolte, voir *'Ibar*, t. IV, p. 174 et t. VII, p. 372; *Berbères*, t. IV, pp. 472-473.

[43] La mort, à quelques mois d'intervalle, du sultan marocain et du Chef des Volontaires de Grenade, tous deux issus de la même lignée mérinide, marque le passage de la deuxième à la troisième génération de la *'asabiya* zénète. Nous allons y revenir.

[44] Sur l'assassinat de Muhammad IV, voir *'Ibar*, t. IV, p. 174 et t. VII, p. 372; *Berbères*, t. IV, p. 474.

[45] Abû Thâbit mourra de la peste noire, au Maroc, en 1349. Voir *'Ibar*, t. VII, p. 373; *Berbères*, t. IV, p. 476. Sa mère, nous dit Ibn Khaldûn, était issue des Banû Rahhû. C'est son beau-frère, né dans cette même lignée, qui lui succéde. Le pouvoir est bien le privilège d'une même famille régnante, malgré la distinction maintenue, dans le principe, des deux maisons des Banû Rahhû et des Banû Abî-l-'Ulâ. Ce rétrécissement du cercle de la souveraineté est un des signes de la victoire des pratiques de la monarchie, sur celles, plus largement collégiales nous l'avons dit, de la tribu.

L'échec des Banû Abî-l-'Ulâ

Que s'est-il donc passé? Comment expliquer l'échec de la *monarchie* des Banû Abî-l-'Ulâ? Il faut pour le comprendre comme Ibn Khaldûn, en revenir aux fondements de sa théorie. Depuis 1330-1331, avec la mort d'Abû Sa'îd à Fès et d'"Uthmân ibn Abî-l-'Ulâ à Grenade, nous sommes entrés dans la troisième génération de la *'asabiya* des berbères zénètes, dont participent la puissante dynastie marocaine comme la fragile et récente dynastie des Volontaires de la Foi. Les moeurs sédentaires ont pris le dessus, dans la progéniture des rudes bédouins du siècle précédent. La dissolution des solidarités claniques, les blessures infligées aux forces vives de la tribu par la répression du pouvoir, vont montrer leurs effets sur les champs de bataille du Río Salado (1340), d'Algésiras, conquise par Alphonse XI en 1344, ou encore de Kairouan (1348). Les mérinides de Fès, dont le pouvoir est assis sur une large clientèle acquise —ce que nous nommerions un "appareil d'Etat"— survivront amoindris à cette perte de substance. Mais les Banû Abî-l-'Ulâ, eux, ne prévalaient encore à Grenade que par leur valeur guerrière. Ils ne résisteront pas à son déclin.

Comme de coutume dans l'histoire des grandes dynasties, l'épuisement de la *'asabiya* zénète va libérer les ambitions de leurs grands clients. Les nasrides sont du nombre. Grâce aux défaites mérinides, à l'effacement des Banû Abî-l-'Ulâ, à la peste, et aux problèmes internes de la Castille après la mort d'Alphonse XI (1350), la fin du règne de Yûsuf Ier (m. 1354), et surtout celui de son fils Muhammad V (1354-1391) seront les plus brillants de l'histoire grenadine.

La longueur même du mandat de Yahyâ à la tête des Volontaires (1338-1363)[46] en prouve l'innocuité. Un seul épisode, brutal il est vrai, vint troubler cette quiétude. En 1359, Muhammad V est renversé par son frère Ismâ'îl, qui cède rapidement la place quelques mois plus tard à son cousin Muhammad VI, véritable instigateur du complot. Yahyâ est destitué. La charge de Chef des Volontaires passe à Idrîs ibn 'Uthmân ibn Abî-l-'Ulâ, frère d'Abû Thâbit, qui l'avait exercée jusqu'en 1338.

La résurgence des Banû Abî-l-'Ulâ est brève. Muhammad V, déchu, a gagné Guadix[47], puis le Maroc. L'usurpateur est lourdement battu par les castillans. En 1361-62, avec l'aide de Yahyâ et de la garnison mérinide de Ronda, le roi légitime rentre à Grenade. Son rival Muhammad VI et Idrîs ibn Abî-l-'Ulâ fuient en Castille. Sur l'ordre de Pierre le Cruel, le nasride et tous ses partisans sont exécutés. Idrîs au contraire est emprisonné avec

---

[46] Sur Yahyâ, voir *'Ibar*, t. VII, pp. 373-375; *Berbères*, t. IV, pp. 478-480.

[47] Dont le gouverneur 'Alî, de la branche des Banû Rahhû comme Yahyâ, lui reste fidèle.

ses Volontaires. Evadé en 1366, il passera au Maroc. Capturé, il finira étranglé dans un cachot de Fès (1369)[48].

Le choix du roi de Castille n'en est pas moins éloquent. On tue le Nasride, traître et de vil prix. On garde la prince mérinide des Banû Abî-l-'Ulâ, à toutes fins utiles. La hiérarchie des pouvoirs réels établis depuis des décennies à Grenade est respectée... à l'heure même où elle se renverse.

La revanche des Nasrides

L'épisode a démontré, en effet, l'insignifiance militaire où sont tombés les Volontaires de la Foi. Leur parti, largement regroupé derrière son chef naturel, le dernier des Banû Abî-l-'Ulâ, n'a pas résisté plus de quelques mois aux prouesses de Yahyâ et de ses fils, et surtout à la détermination des petites garnisons mérinides de l'ouest du royaume. Les nasrides vont y gagner une liberté qu'ils n'avaient jamais connue depuis l'arrivée des premiers contingents zénètes un siècle plus tôt. En 1363, quelques mois seulement après sa restauration, Muhammad retire à Yahyâ sa charge de Chef des Volontaires[49]. Ingratitude bien calculée, dira-t-on. Il y a plus neuf: c'est la première fois qu'un roi de Grenade ose déposer, de sa propre autorité, le commandant de ses troupes berbères, et désigner lui-même son successeur. Jusque-là, le Chef des Volontaires s'imposait de lui-même par l'ascendant qu'il avait acquis sur ses troupes. Entre 1309 —la destitution de Muhammad III— et 1333 —l'assassinat de Muhammad IV et son remplacement par Yûsuf Ier—, c'est même le Chef des Volontaires qui désigne le roi, et non l'inverse. Muhammad V bouleverse la règle en exilant Yahyâ et le plus brave de ses fils au Maghreb. Fait significatif, et qu'Ibn Khaldûn ne manque pas de noter: les autres enfants du banni sont autorisés à rester en al-Andalus, où ils achèveront paisiblement leurs jours. Le nasride n'a plus rien à craindre d'eux[50].

Sans doute faut-il encore un Chef des Volontaires. Muhammad V le tire des rangs des Banû Rahhû, d'où venait Yahyâ[51]. Mais sa fidélité au souverain et ses talents de courtisan distinguent seuls, selon Ibn Khaldûn, ce nouveau chef de guerre. Il s'agit d'"Alî ibn Badr al-dîn, ancien gouverneur

---

[48] Sur l'ensemble de ces événements, voir *'Ibar*, IV, p. 175 et VII, pp. 374-376; *Berbères*, t. IV, pp. 482-483.

[49] *'Ibar*, t. VII, p. 375; *Berbères*, t. IV, p. 480.

[50] *'Ibar*, t. VII, p. 375; *Berbères*, t. IV, pp. 480-481.

[51] Ce parent du chef déchu n'a toutefois pas réagi à l'infortune de son cousin, signe de l'affaiblissement des solidarités claniques, et même familiales.

de Guadix, où il avait accueilli Muhammad V en fuite en 1359. "Ami et compagnon de loisir" du monarque en exil, il sut "s'attirer les regards du maître quand il s'agit de trouver un homme digne de commander les Volontaires"[52].

A vrai dire, l'affaiblissement de la milice est alors tel, rapporte Ibn Khaldûn, que le nasride songe un moment à s'en proclamer le chef, ou, plus subtilement encore, à confier la fonction à son fils, le prince héritier Yûsuf. Rien n'aurait mieux dit que le corps des Volontaires n'était plus qu'un rouage de l'Etat nasride, et qu'il n'y jouait plus qu'un rôle subordonné. Mais Muhammad renonce vite à son projet:

> «Il plaça ensuite les Volontaires sous les ordres de l'émir Yûsuf, son fils et héritier désigné, et enleva aux princes mérinides les commandements qu'ils exerçaient dans ce corps. Ayant ensuite reconnu qu'en se privant de l'appui d'une famille dont tous les membres étaient animés d'une même *'asabiya*[53], et ne formaient, pour ainsi dire qu'un seul corps, il avait perdu son meilleur moyen de défense, il revint sur sa première idée, et déclara son favori, 'Alî ibn Badr al-dîn, Chef des volontaires de la Foi»[54].

Ce que Muhammad V a "reconnu", c'est que sa "dynastie" appartient, depuis que son ancêtre Muhammad Ier ibn al-Ahmar a accueilli les premiers zénètes en 1264, à la *'asabiya* des mérinides, avec lesquels elle ne peut rompre sans saper ses fondements. Mieux même: la retenue du souverain grenadin confirme une règle générale énoncée par Ibn Khaldûn, en même temps qu'elle précise la place que notre théoricien accorde aux nasrides dans l'équilibre des pouvoirs de l'Occident musulman. Quand la *'asabiya* d'une dynastie s'épuise, au fil de sa troisième génération, ses clients et ses serviteurs prennent une influence croissante. Les bouyides persans en avaient donné l'exemple entre 945 et 1055, à Bagdad, au détriment des maîtres abbassides, dont ils avaient confisqué la *'asabiya* arabe; plus brièvement, al-Mansûr et ses fils —ceux qu'on appelle les amirides—, avaient joué le même rôle à Cordoue entre 978 et 1010, au détriment du calife omeyyade. Mais jamais, observe Ibn Khaldûn, le serviteur ambitieux ne se hasarde à prendre le titre souverain, et pour les mêmes raisons qui ont conduit Muhammad V à renoncer à son projet: il n'ignore pas que l'Etat dont il tient la tête ne doit son existence qu'à la *'asabiya* de ses maîtres, et qu'il n'en existe aucune autre qu'il puisse lui

---

[52] *'Ibar*, t. VII, p. 377; *Berbères*, t. IV, pp. 484-486.

[53] Il s'agit, bien sûr, de la famille des mérinides.

[54] *'Ibar*, t. VII, p. 377; *Berbères*, t. IV, p. 485.

substituer. Déchoir le monarque serait scier la branche qui porte l'usurpation[55].

Voilà qui situe exactement la réalité des hiérarchies maghrébines et des fonctions grenadines. Le royaume nasride appartient à la clientèle des mérinides, et la force nouvelle qu'il manifeste après 1350 tient simplement à l'affaiblissement de ses patrons. Au même moment, d'ailleurs, Ceuta, Marrakech ou Tlemcen montrent les mêmes signes d'émancipation. En 1363 encore, cependant, le "client" mérinide Muhammad V hésite à prendre le "titre royal"[56], c'est-à-dire... le commandement des Volontaires de la Foi.

La tribu a vécu, la monarchie demeure

Il fallait s'attarder à la lecture qu'Ibn Khaldûn donne de ces événements cruciaux pour en comprendre la fin. Notre auteur arrête pratiquement son histoire du Maghreb en 1382, l'année de son départ pour l'Egypte[57]. Or, peu auparavant, en 1380, Muhammad V avait osé le pas qu'il avait craint de franchir en 1363: la suppression du commandement des Volontaires[58]. On aurait tort d'y voir l'affirmation d'une "monarchie" nasride, dont Ibn Khaldûn s'est attaché d'évidence, depuis les origines, à nier la réalité. A ses yeux, si le Chef des Volontaires disparaît, c'est à faveur de la mutation profonde de la *'asabiya* des mérinides, dont il figurait l'un des piliers. La *tribu* des zénètes, qui avait porté les souverains de Fès au pouvoir et soutenu l'action de leurs cousins exilés d'al-Andalus, achève de mourir, au profit des clients de la *monarchie* mérinide. La fin des Volontaires implique, paradoxalement, qu'il n'existe plus, dans l'Occident musulman, d'autre centre de pouvoir que Fès, où les grands feudataires de l'empire maghrébin, parmi lesquels les nasrides, s'efforcent de s'imposer sous le couvert, ou avec l'agrément, d'un prince mérinide acquis à leurs vues.

Les étapes de cette évolution parlent d'elles-mêmes. En 1367, à la mort d'"Alî ibn Badr al-dîn, Muhammad V décide de retirer le commandement des Volontaires aux Banû Rahhû et aux Banû Abî-l-'Ulâ qui l'avaient

---

[55] *Muqaddima*, t. I, pp. 239-240; *Discours*, t. I, pp. 361-362

[56] Ce qu'Ibn Khaldûn nomme, dans le chapitre mentionné, *al-laqab al-khâss bi-l-mulk*.

[57] Un appendice de quelques lignes, à l'histoire des nasrides, rédigé au Caire, mentionne la disparition de Muhammad V en 1391, le bref règne de son fils Yûsuf II (1391-1392), et le début de celui de Muhammad VII (1392-1408). L'histoire des Volontaires de la Foi, consignée dans les chapitres consacrés aux mérinides, est restée celle de la version de 1382.

[58] *'Ibar*, t. VII, p. 379; *Berbères*, t. IV, pp. 487-488.

exercé presque sans interruption depuis quatre-vingts ans. Mais loin de soustraire la charge à la famille régnante de Fès, il l'y replace au contraire, en y nommant un cousin du sultan mérinide, 'Abd al-Rahmân. S'il prit cette décision, nous dit Ibn Khaldûn, c'est que les Banû Abî-l-'Ulâ:

> «ne pouvaient plus prétendre (*à la direction des Volontaires*), le trône du Maghreb ayant appartenu si longtemps à une branche collatérale de leur famille que le souverain de ce pays ne leur était plus qu'un parent très éloigné»[59].

Le nouveau promu est au contraire un parent très proche du monarque mérinide. Trop proche en vérité. 'Abd al-'Azîz (1366-1372), le dernier des grands sultans de Fès, s'émeut de l'ascension de ce rival potentiel. Dès 1369, 'Abd al-Rahmân est emprisonné à Grenade. Mais la mort d'"Abd al-'Azîz (1372) ouvre au contraire de brillantes perspectives au Nasride. L'époque est d'autant plus favorable que la révolution trastamare (1366-1369) a notablement affaibli la Castille. Sous les règnes d'Henri II (1369-1379) et de Jean Ier (1379-1390), Grenade, nous dit Ibn Khaldûn, néglige de payer le tribut qu'elle acquittait traditionnellement aux chrétiens. En 1374, Muhammad V favorise la victoire d'Abû-l-'Abbâs à Fès, tandis qu'"Abd al-Rahmân, libéré de sa captivité, s'empare de Marrakech puis de Tlemcen, où la mort le surprend (1382). En 1384, Mûsâ l'emporte encore à Fès avec l'appui de Grenade, qui lui opposera pourtant bientôt al-Wathîq, puis de nouveau Abû-l-'Abbâs...[60].

Conclusion: retour à l'alternative initiale

Indiscutablement, de 1374 à sa mort en 1391, Muhammad V est l'acteur central des jeux où se décompose le pouvoir mérinide. Ces vingt ans de gloire paradoxale ont sans doute contribué, avec l'achèvement de l'Alhambra, à faire de son règne, aux yeux des historiens, le plus brillant de l'histoire nasride. Mais la perspicacité d'Ibn Khaldûn ne s'y trompe pas. Chaque "victoire" du roi de Grenade affaiblit davantage cette *'asabiya* zénète qui a garanti le trône de ses pères, depuis que Muhammad Ier, en 1264, puis Muhammad II, en 1275, résolurent de se placer sous sa périlleuse protection. Sans Volontaires, dissous, sans mérinides, déchus, Grenade n'a plus d'armée digne de ce nom. Son destin, de nouveau, comme

---

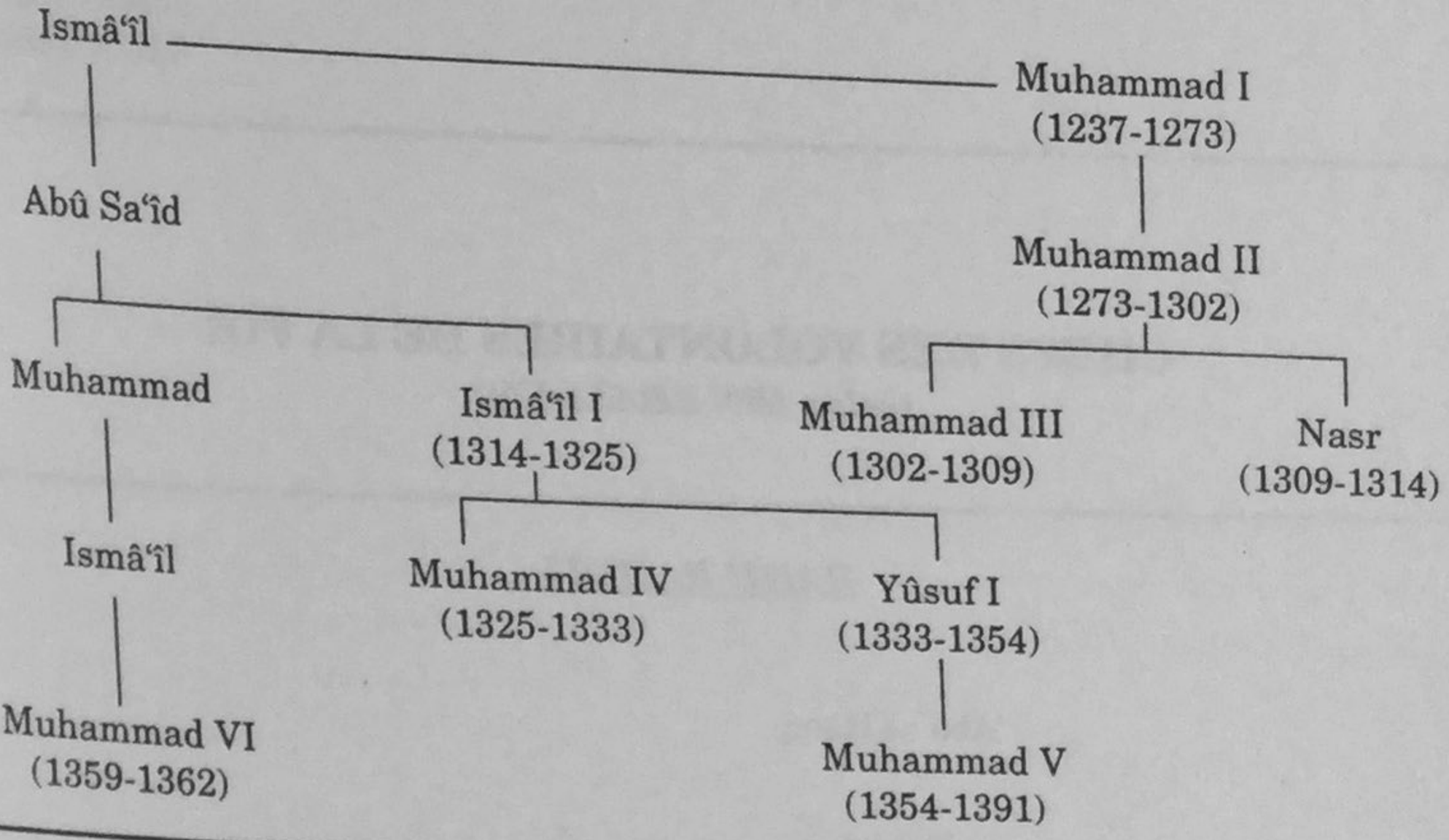
[59] *'Ibar*, t. VII, p. 378: *Berbères*, t. IV, pp. 486-487.

[60] Sur ces événements compliqués, on consultera le tome VII du *Kitâb al-'Ibar*, pp. 337-356 en particulier.

aux jours du fondateur, hésite entre les deux termes d'une alternative: soit la reconstruction d'un pouvoir fort au Maghreb, sous l'impulsion d'une *'asabiya* neuve, qui se substituerait à celle des mérinides, et réduirait à une étroite vassalité le réduit nasride —mais l'histoire du Maghreb au XVème siècle ne montre rien de tel[61]—; soit l'inévitable renaissance de la puissance castillane, qu'un Fernando de Antequera annoncera dès 1410, que les Rois Catholiques mèneront à son terme logique: la fin de la Reconquête et du royaume de Grenade.

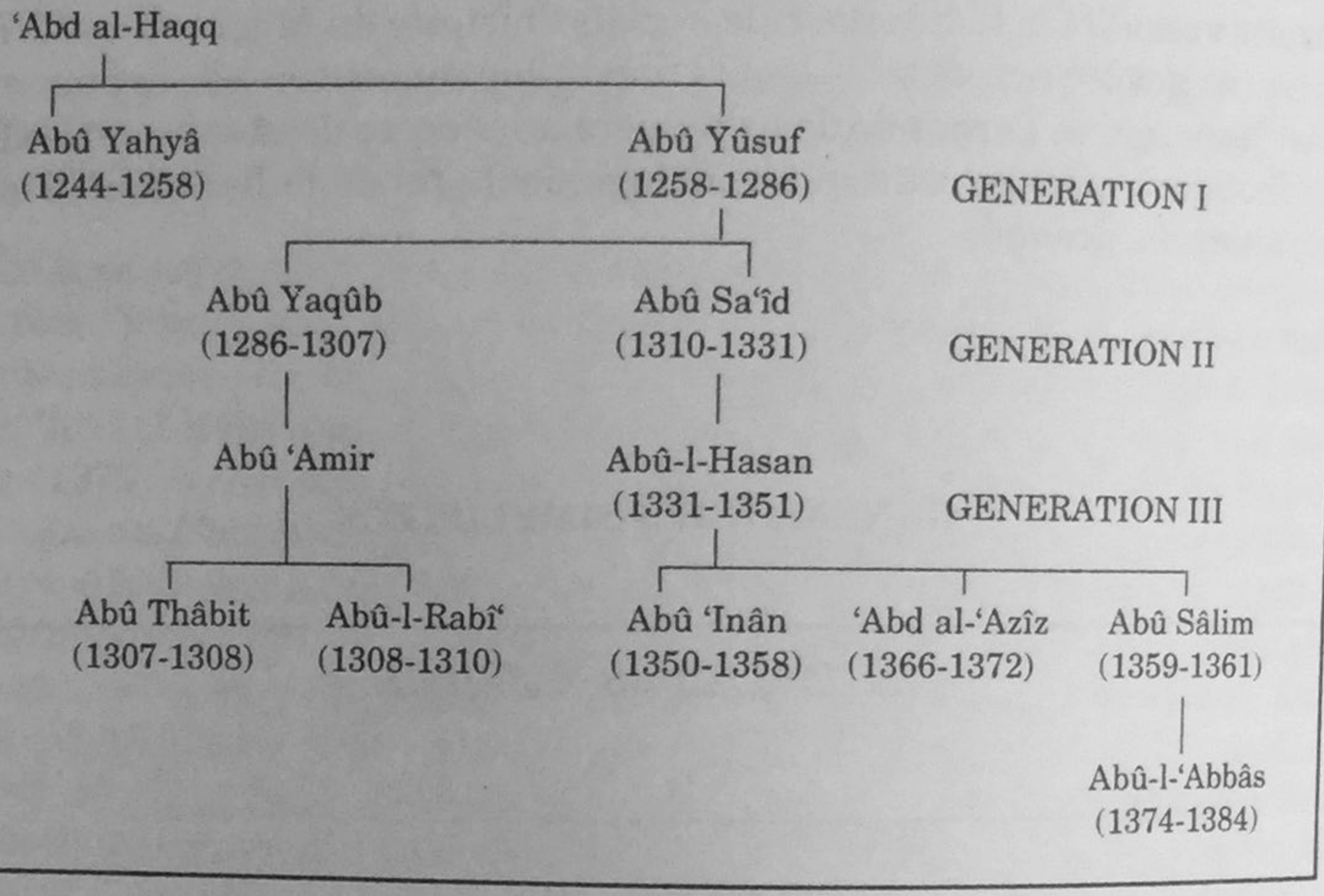
GENEALOGIES SIMPLIFIEES

DYNASTIE DES NASRIDES



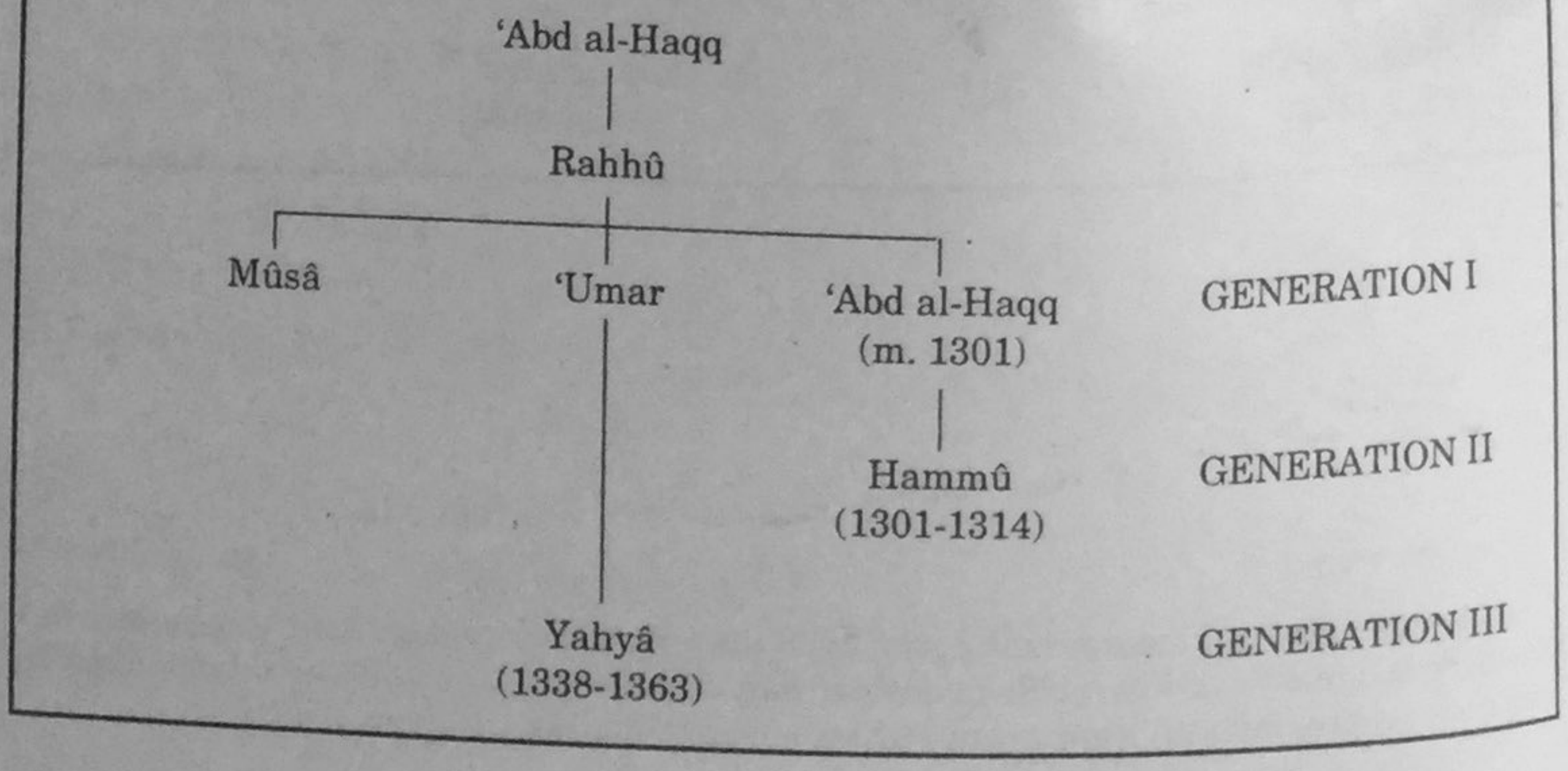
[61] Les wattassides qui émergeront après 1420 du temps des troubles sont eux-mêmes des clients de la dynastie de Fès, qu'ils maintiendront en place jusqu'en 1465, avant de régner en leur nom propre, mais en s'appuyant sur les mêmes fidélités, jusqu'en 1549.

DYNASTIE DES MERINIDES

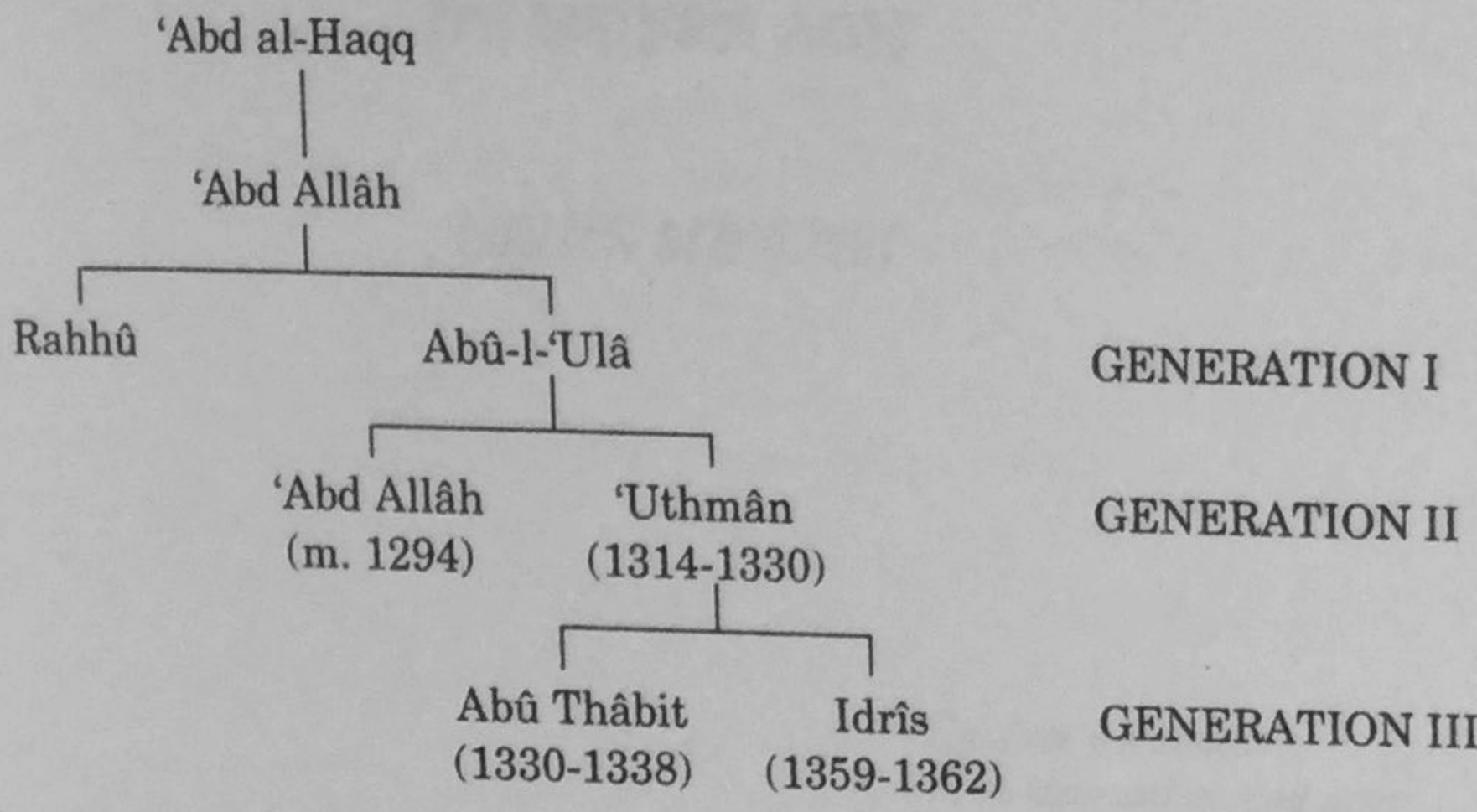


CHEFS DES VOLONTAIRES DE LA FOI
(selon IBN KHALDUN)

BANU RAHHU



BANU ABI-L-ULA



ENSEIGNER LA SAGESSE. REMARQUES SUR LA LITTERATURE GNOMIQUE CASTILLANE DU MOYEN AGE*

DENIS MENJOT

Ca dize un sabio,
Mas vale saber que aver
porque el buen saber
guarda al omne et a su aver.

Dichos de los santos padres

Conocer ome a si mesmo
es la sapiencia mayor.

Bocados de oro

La littérature didactique fleurit dans la seconde moitié du XIIIe siècle et les premières années du suivant[1]. Cette "sagesse des lettres", pour reprendre la belle formule de Michel Zinck[2], se manifeste en Castille par une abondante production dans presque tous les domaines et sous différentes formes: poèmes —en vers de *cuaderna via*— à tendance moralisatrice et savante (*mester de clerecía*[3]), ouvrages d'édification, collections de contes

---

* Cet article a été présenté au séminaire de l'E.H.E.S.S. d'Adeline Rucquoi, je remercie les participants pour les remarques qu'ils m'ont faites, tout particulièrement M. Garcia pour les références littéraires qu'il m'a fournies et les publications qu'il m'a indiquées.

[1] On se reportera, entre autres, à F. López Estrada, *Introducción a la literatura medieval española*, Madrid, 4e éd. 1979; A. Deyermond, *Edad Media*, t. 1 de *Historia crítica de la literatura española* (F. Rico dir.), Barcelona, 1980; R. Menéndez Pidal, "De Alfonso a los dos Juanes. Auge y culminación del didactismo (1251-1370)", *Studia hispánica in honorum R. Lapesa*, Madrid, t. 1, 1972, pp. 63-83. La Castille ne fait pas exception; dans le royaume de France, par exemple, V. L. Saulnier, *La littérature française du Moyen Age*, Paris, P.U.F., 1970 qualifie la période 1340-1440 de "siècle didactique".

[2] M. Zinck, *Introduction à la littérature française du Moyen Age*, Paris, P.U.F., 1993, p. 144.

[3] F. Rico, "La clerecía del mester", *Hispanic Review*, 53, 1985.

éducatifs, ouvrages scientifiques et techniques —traités d'astronomie, de médecine, de chasse, du jeu d'échecs— "miroirs des princes", traités politiques et recueils de dits des sages.

Bon nombre de ces textes didactiques se présentent comme des traductions en castillan d'oeuvres d'origine persane ou indienne écrites en arabe. Les spécialistes ont relevé la "saveur orientale" de ce didactisme qui doit son grand développement, comme on l'a souvent —et parfois trop— souligné depuis Américo Castro, à la présence dans la Péninsule d'érudits juifs et arabes. Il convient d'insister sur le rôle des souverains Ferdinand III —on le néglige trop souvent[4]— et surtout Alphonse X qui eurent le souci de protéger et de développer la culture. Ils relancèrent les traductions à Tolède et dans d'autres villes comme Murcie, s'entourèrent de juristes, de lettrés et de savants, firent écrire des chroniques. Alphonse X élabora ou patronna une oeuvre culturelle immense dans des domaines aussi divers que le droit, l'histoire, l'astronomie, la chasse, le jeu, la poésie[5].

Adeline Rucquoi, dans un article récent, vient de montrer clairement qu'Alphonse X n'était pas seulement un lettré mais qu'il avait choisi la sagesse comme attribut divin et le roi Salomon comme modèle. Il se présentait comme le continuateur de l'oeuvre de son père à l'instar de Salomon qui avait achevé l'oeuvre de David: "en adoptant la sagesse divine comme attribut fondateur de leur pouvoir sur terre, les rois de Castille ont été investis de la sagesse de Dieu qui seule permet de gouverner les peuples, de faire les lois, de rendre la justice et qui comporte le devoir de transmettre le savoir (...) et de lutter contre l'ignorance (...). L'affirmation que tout savoir vient de Dieu et rapproche de Dieu et que les rois, parce qu'ils sont rois, ont plus de savoir et de raison confère à la fonction royale un caractère clérical sinon sacerdotal"[6]. La monarchie ne s'appuye pas seulement sur le droit romain pour renforcer son pouvoir, elle développe son idéologie propre et revendique la sagesse comme source et justification de son pouvoir.

Dans le même temps des recueils de dits de sages sont rédigés et compilés pour enseigner la sagesse notamment aux souverains: "le corpus

---

[4] A. Rucquoi, "El rey Sabio: cultura y poder en la monarquia medieval castellana", *Repoblación y reconquista, Actas del III curso de cultura medieval, Centro de Estudios del Románico*, Aguilar de Campoo, 1991, Madrid, 1993, pp. 77-87 met bien en lumière le rôle culturel de ce souverain.

[5] Sur la politique culturelle d'Alphonse X, qui a donné lieu à de nombreuses études, voir dernier lieu les articles rassemblés par R. I. Burns, *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and his thirteenth-century Renaissance*, Philadelphia, University Philadelphia Press, 1990.

[6] A. Rucquoi, *op. cit.*

des grands livres de sagesse a cessé de constituer un continent inconnu. Il est défriché, il convient maintenant de le mettre en exploitation"[7]. Les textes sont en effet connus mais leur chronologie est mal assurée et aucune étude d'ensemble ne leur a encore été consacrée. Le genre reste mal défini au sein de la littérature didactique[8]. La plupart des historiens de la littérature les associent aux livres d'*exempla*, et dans leurs manuels ne leur consacrent au mieux que quelques lignes quand ils ne les négligent pas purement et simplement alors qu'ils analysent à l'envie les ouvrages de littérature didactique narrative. Les historiens ne leur accordent pratiquement pas ou très peu d'attention; ils vont y chercher une citation et les rattachent aux miroirs des princes[9].

Ce petit article ne prétend aucunement être une synthèse qui serait prématurée sur la littérature de sagesse. Il voudrait être une approche des premiers recueils en castillan de dits de sages considérés dans leur globalité afin de mesurer la portée universelle du genre qu'ils constituent, en laissant de côté la genèse de ces oeuvres —qui est pourtant loin d'être sans intérêt— pour se limiter à leur finalité[10]. Pour mieux comprendre le rôle de ces ouvrages dans la littérature didactique, après avoir présenté le corpus, je m'attacherai à définir la méthode que ces recueils utilisent pour enseigner la sagesse et le contenu du message sapiential qu'ils diffusent ainsi qu'à identifier les sages sur lesquels ils prétendent fonder leurs enseignements.

Le corpus des premiers livres de sagesse

Sept grands livres de sagesse furent composés à des dates imprécises

---

[7] M. Garcia, "Recueils de dits de sages castillans", *Mélanges offerts à M. Molho*, Paris, 1988, p. 84.

[8] Dans la très intéressante synthèse collective *Historia de la Educación en España y América*, t. 1: *La educación en la Hispania antigua y medieval*, Madrid, 1992, pp. 412-469, la littérature didactique castillane est étudiée globalement en quatre grandes étapes chronologiques qui s'échelonnent de 1200 à 1450; les livres de sagesse n'y sont pas sacrifiés à la littérature didactique narrative.

[9] J. M. Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Universidad Complutense, 1988, n'en utilise que deux, *El libro de los Cien Capítulos* et *El libro de los Doze Sabios* qu'il classe dans les traités de théorie politique. Ces deux ouvrages ne figurent pas dans la synthèse citée à la note ci-dessus.

[10] Une première approche (recensement des éditions et des manuscrits, bibliographie, inventaires des oeuvres) de cette littérature a été faite par F. Colla, *La Castille en quête d'une nouvelle éthique à travers la littérature gnomique et sapientiale des XIIIe et XIVe siècles*, mémoire de D.E.A. inédit, Nice, 1987.

entre la fin du règne de Ferdinand III et celui de Sanche IV; leurs auteurs sont toujours anonymes et s'effacent derrière les autorités dont ils prétendent révéler la sagesse[11]:

—Le *Libro de los doze sabios* est dédié à Ferdinand III, qui l'aurait fait rédiger pour l'éducation de ses fils à chacun desquels il ordonne de donner une copie[12]. Il comprend un prologue et soixante-six chapitres qui rassembleraient l'enseignement de douze sages dont l'identité n'est pas révélée. Il se présente comme un catéchisme politique et prétend enseigner "toutes les choses que tout prince doit connaître et faire et comment il doit gouverner ses sujets"[13];

—le *Libro de cien capítulos* doit son titre arbitraire à la table des matières du manuscrit qui contient cent chapitres mais l'oeuvre n'en renferme que cinquante et absolument rien n'indique que les cinquante autres aient été réellement composés. L'ouvrage se présente comme un manuel destiné àl'éducation des princes et des gouvernants. Tous les chapitres traitent des vertus que doivent posséder le roi et ses sujets ainsi que des devoirs de chacun envers l'autre[14];

—les *Flores de Filosofía* se présente comme un condensé de l'ouvrage précédent. Il se compose d'un prologue et de trente-huit chapitres intitulés *"leyes"* et suivis de deux appendices. Les premiers chapitres présentent le paradigme du roi. Ces "fleurs de philosophie" ont été choisies parmi les dits de trente sept sages inconnus et auraient été terminées par Sénèque, le grand philosophe de Cordoue. A l'exception des lois II et III, toutes traitent du comportement que l'homme doit adopter en société[15];

—le *Libro de los buenos proverbios* serait la traduction de l'oeuvre d'un écrivain syrien installé à Bagdad au IXe siècle, Ibn Ishaq. Il comporte un prologue et vingt-neuf chapitres qui contiennent un florilège de sentences très hétérogènes des principaux philosophes grecs[16];

---

[11] *El libro de los doze sabios o tractado de la nobleza y lealtad*, étude et éd. John K. Walsh, Madrid, 1975 (*Anejos del Boletín de la Real Academia Española*, XXIX); *El libro de los cien capítulos*, éd. Agapito Rey, Bloomington, Indiana University Press, 1960; *Flores de filosofía*, éd. G. Knust, en *Dos obras didácticas y dos leyendas*, Madrid, Sociedad de bibliófilos españoles, n° 17, 1878. *Maestro Pedro, Libro del consejo e de los consejeros*, éd. A. Rey, Zaragoza, 1962; *Poridat de las poridades*, éd. Lloyd A. Kasten, Madrid, 1957; *Libro de los buenos proverbios*, éd. H. Sturm, Lexington, The University Press of Kentucky, 1971 (Studies in Romance Languages, vol. 5); *Bocados de oro*, étude et éd. Mechtild Crombach, Bonn, Romanisches Seminar der Universität Bonn, 1971.

[12] B. Darbord le date de 1237 dans la partie qu'il rédige sur *la littérature exemplaire* dans *Histoire de la littérature espagnole*, dir. J. Canavaggio, t. 1, Paris, 1993, p. 121.

[13] "Lo que todo príncipe et regidor de regno á de fasser en ssí et de commo deve obrar en aquello que al mesmo pertenesce, et otrossi de commo deve regir et castigar et mandar et conoscer a los del su regno", *op. cit.*, prologue.

[14] G. Knust faisait remonter sa composition au règne de Ferdinand III alors que A. Rey la recule à la fin du règne d'Alphonse X ou au début de celui de Sanche IV.

[15] Les auteurs de l'*Historia de la Educación en España y América*, *op. cit.*, affirment (p. 418) qu'il a été composé au milieu du XIIIe siècle.

[16] Les mêmes auteurs datent sa composition de la première moitié du XIIIe siècle, *op. cit.*, p. 414.

—le *Bonium* ou *Bocados de oro* (les bouchées d'or) dériverait directement d'une source arabe dont l'auteur est un "savant" du XIe siècle, Ibn Fatik, qui vécut à Damas puis au Caire et composa des traités de logique et de médecine. L'ouvrage ne comporte pas de prologue; les vingt-quatre chapitres qui le composent contiennent, regroupés non par thèmes mais par autorités, 2.660 apophtegmes que le roi de Perse, Bonium, aurait recueilli au cours de son voyage en Inde à la recherche de la sagesse;
—*Poridad de las Poridades* est la version castillane du *Secretum Secretorum*, recueil de secrets sur l'art de gouverner, qu'Aristote, trop âgé pour suivre son élève dans ses déplacements, aurait envoyé à Alexandre[17]. Ce traité d'éducation des rois —qui serait la traduction du Sirr al-Asrar rédigé par Yahya ibn al-Batrik vers l'an 800— comprend un prologue et huit chapitres dans lesquels on trouve, en plus des conseils traditionnels de vertu morale et politique nécessaire au bon gouvernement, un traité de stratégie, un traité d'hygiène et un lapidaire;
—le *Libro del Consejo e de los Consejeros*, dont l'auteur est un certain maître Pedro, parfaitement inconnu, n'est pas la traduction d'un ouvrage arabe; il s'inspire beaucoup du *Liber Consolationis et consilii* écrit par Albertano de Brescia en 1246. L'ouvrage comprend un prologue et dix-neuf chapitres. Dans le prologue, l'auteur se livre à une véritable apologie de la sagesse et insiste sur l'impérieuse nécessité pour tout homme de la posséder, à commencer par les rois. Les dix-neuf chapitres traitent du comportement que les souverains, les conseillers et les hommes en général doivent adopter selon les circonstances[18].

A ces livres, il conviendrait d'ajouter les *Dichos de los Santos Padres* (Dits des saints pères), écrits entre 1327 et 1338 par Pedro López de Baeza, commandeur de l'Ordre de Santiago et procureur de l'Ordre à la cour pontificale d'Avignon. Ce dernier présente lui-même son ouvrage comme une compilation d'extraits de "livres de dits d'apôtres, de confesseurs, de Pères de l'Eglise et de philosophes et d'autres sages". Derek Lomax, auteur de l'édition, a démontré que presque tous les chapitres proviennent directement des *Flores de Filosofía*, repris dans un ordre différent[19].

Ces ouvrages eurent une très grande popularité dont témoignent le nombre et la diffusion des manuscrits: on en connaît cinq du *Libro de los doze sabios*, quatre —plus deux fragments— des *Flores*, quatre des *Cien Capítulos*, *Poridad*, et du *Libro del Consejo* et deux seulement des *Bocados* et des *Buenos proverbios*[20]. Rhétoriqueurs, prédicateurs, conseillers des

---

[17] Le *Secret des secrets* a été bien étudié, on se reportera à W. F. Ryan et Ch. B. Schmitt, *Pseudo-Aristotle: The "secret of secrets", sources and influences*, Londres, 1982; M. A. Mansalaou, "The Pseudo-aristotelian kitab Sirr al-Asrar: facts and problems", *Oriens*, 1970-1971, pp. 147-257. On connaît deux autres versions en latin du *Secret des secrets*, une du XIIe siècle de Johannes Hispalensis et une, un peu plus tardive, écrite par Philippe de Tripoli.

[18] M. Zapata y Torres, "Algo sobre el *Libro del consejo e de los consejeros* y sus fuentes", *Smith College Studies in Modern Languages*, XXI, 1940, pp. 258-269.

[19] P. López de Baeza, *Dichos de los Santos Padres (siglo XIV)*, éd. D. Lomax, *Miscelánea de Textos Medievales*, 1, Barcelone, 1972.

[20] Il existe d'autres recueils soit postérieurs soit moins importants et souvent fragmentaires: Don Sem Tob, *Glosas de Sabiduría o Proverbios morales y otras rimas*, éd. A. García Calvo,

princes, moralistes, romanciers, tous y puisèrent des matériaux. Le texte des *Flores* a été incorporé par morceaux au *Libro del caballero Zifar*, notamment dans le passage intitulé "*Castigos del rey de Menton*" dans lequel le roi donne des conseils à ses fils[21]; il a été utilisé dans la quatrième partie du *Conde Lucanor*[22].

Ces recueils de sagesse n'ont pas fait l'objet de véritables éditions critiques mais un manuscrit a été publié qui a été choisi pour des raisons subjectives[23]. L'ancienneté et le caractère confidentiel des éditions rend leur consultation souvent difficile.

La méthode: enseigner sans divertir

Les méthodes d'enseignement sont diverses et multiples. Dans toutes les disciplines, encore de nos jours, pédagogues et autres "didacticiens" réfléchissent sur la façon d'enseigner et proposent des méthodes qu'ils veulent adaptées au public[24].

Afin de faciliter la diffusion de leurs enseignements, les auteurs de ces livres de sagesse médiévaux abandonnent délibérément les vers de la *cuaderna vía*[25] —seuls utilisés dans le *mester de clerecía*— pour la prose[26]

Madrid, 1983; "Floresta de philosophos (3.227 sentences)", *Revue Hispanique*, 1904. A. Rey, a publié "Un fragmento inédito de dichos de Sabios", *Medieval, Renaissance and Folklore. Studies in honor of John Esten Keller*, Newark, 1980, pp. 89-101. M. Garcia a publié les *Dichos de Leomarte* et quelques très brefs *Dichos de sabios* du XIVe et XVe siècles dans *Mélanges offerts à Maurice Molho*, pp. 84-92; cet auteur annonce l'édition prochaine du *Livre des dits* attribué à Zadigue de Uclès et un ouvrage réunissant les recueils ou fragments de recueils de sentences contenus dans des manuscrits castillans des XIVe et XVe siècles. Le catalogue de la Bibliothèque de l'Escorial indique deux autres manuscrits, *Dichos de los 34 sabios* et *Liber de Sapientia, florilegios de sentencias de Séneca* que je n'ai pas consultés. Juan Manuel dans le prologue du *Conde Lucanor* dit avoir écrit un "*libro de los sabios*".

[21] *El caballero Zifar*, éd. M. de Riquer, Barcelone, 1951.

[22] *El Libro del conde Lucanor*, éd. R. Ayerbe-Chaux et A. Deyermond, Madrid, 1985.

[23] L. A. Kasten, *Poridad de las Poridades* a édité "le manuscrit qui lui semble le plus approprié étant donné son ancienneté". H. Sturm, *Los buenos proverbios* dit avoir choisi le manuscrit "le plus ancien et le plus clair". A. Rey a retenu pour son édition du *Libro de los 100 capítulos*, celui "qui lui semble le meilleur et le plus complet".

[24] Les méthodes d'enseignement ont donné lieu à une abondante littérature; je me permets de renvoyer simplement à deux ouvrages généraux sur ces questions: L. Not, *Enseigner et faire apprendre*, Toulouse, 1991; A. Giordan et A. de Vecchi, *Les origines du savoir. Des conceptions des apprenants aux concepts scientifiques*, Neuchâtel, 1987.

[25] La *cuaderna vía* est une strophe de quatre vers monorimes de quatorze syllabes divisés en deux hémistiches de sept syllabes avec accent prosopographique sur la sixième.

[26] Par contre d'autres auteurs comme Don Sem Tob, ou Raymond Lull écrivent leurs traités d'éducation en vers pour que leurs enseignements soient plus aisèment mémorisables.

et le latin pour la langue vernaculaire; les traductions semblent faites directement de l'arabe au castillan sans passer par l'intermédiaire du latin comme c'était le cas jusqu'alors.

Pour instruire, la littérature didactique, en fonction du public qu'elle souhaitait toucher, utilisait deux méthodes différentes. La première est celle du conte et de la fable dans laquelle le message, bien que toujours à caractère édifiant, est véhiculé par le divertissement[27]. Le modèle en est le célèbre —et maintes fois étudié— *Conde Lucanor* dont le titre complet révèle bien le contenu, *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor y de Patronio*. Il est fondé sur un dialogue entre le comte et son conseiller Patronio; le premier expose un problème épineux au conseiller qui répond par un exemple. Cet ouvrage constitue en fait un recueil de contes traditionnels. Dans le prologue, son auteur, Juan Manuel, nous dit pourquoi il choisit cette méthode d'enseignement: "parce que tous préfèrent, tous aiment et tous apprennent mieux les choses qui leur sont plus agréables"[28]. C'est pour lui la forme idéale pour présenter une doctrine morale abstraite. Il se situe dans la ligne du *Disciplina clericalis* —qui constitue l'adaptation en latin de trente apologues orientaux écrits en arabe et qui fut composé dans la première moitié du XIIe siècle par un juif aragonais converti né vers 1062, Pedro Alfonso[29]—, et des autres collections de contes d'origine orientale: le *Sendebar* et *Calila* et *Dimna* ou encore l'*Historia de la doncella* Teodor[30].

La littérature gnomique veut au contraire instruire sans divertir par l'argument d'autorité, le dit des sages dont elle relate les conseils, les sentences, les maximes, les proverbes et les apophtegmes dans des recueils courts de quelques dizaines de folios tout au plus[31]. Pour atteindre leur objectif d'enseigner par l'exemple un principe de morale ou de religion, les rédacteurs recourent à des formes sinon brèves[32] du moins concises[33] du style:

---

[27] Sur cette forme d'expression, voir R. E. Marsan, *Itinéraire espagnol du conte médiéval (VIIIe-XVe)*, Paris, 1974.

[28] "Solo se parecen en que todos prefieren y a todos les gusta y todos aprenden mejor las cosas que mas les agradan", prologue, p. 18.

[29] Pedro Alfonso, *Disciplina Clericalis*, éd. A. González Palencia, Madrid-Grenade, 1948.

[30] *Historia de la doncella Teodora, ein spanisches Volksbuch arabischen Ursprungs*, éd. W. Mettman, Mayence, 1962.

[31] Rien à voir avec le *Libro de Alexandre* qui compte plus de 10.000 vers: E. Alarcos Llorach, *Investigaciones sobre el Libro de Alexandre*, Madrid, 1948; I. Michael, *The Treatment of Classical Material in the "Libro de Alexandre"*, Manchester, 1970.

[32] Un manuscrit du mal nommé *Libro de los cien capítulos* porte le titre ô combien révélateur de "*Dichos de sabios en palabras breves e complidas*".

[33] *Les formes brèves, Actes du colloque international*, B. Pelegrin (éd), Aix-Marseille, 1984

«Dize Salamon, bienaventurado es el omne que es abondado de las cosas del mundo e aun le sobran, salvo de palabra»[34].

Les locutions sentencieuses sont quelquefois plus développées:

«E dixo el sabio: `asy deve el omne ser obediente al rey como deve ser obediente a Dios'. Quien quisiere conplir bien su ley sea leal a su rey. Temed a Dios por quel deuedes temer e obedesce al rey por quel deuedes obedescer. E non querades perder el sabor de la obedencia, e non fabledes al rey con lisonja nin con encobierta»[35].

Les rédacteurs de ces recueils de sagesse privilégient donc l'idée et ne recourent qu'exceptionnellement à l'*exemplum* qui, parce qu'il donnait à la prédication une saveur concrète, était la forme d'enseignement privilégiée par l'Eglise[36].

La concision qui caractérise cette littérature sapientiale débouche souvent sur l'hermétisme. Dans le cas du *Secret des secrets*, compilé dans *Poridades,* il est volontaire; son auteur, le pseudo-Aristote, nous explique qu'il écrit ainsi pour des raisons de sécurité "pour ne pas que, si le livre venait à tomber aux mains d'hommes sans jugement, ils apprennent ce qu'ils ne méritent pas d'apprendre et ce que Dieu n'a pas voulu qu'ils comprennent car ce serait grande trahison de ma part que de révéler le secret que Dieu m'a livré"[37]. Cet hermétisme, qui peut aussi être une preuve d'érudition, a incontestablement une fonction élitiste. Les contes moraux,

---

(Etudes hispaniques, 6); H. R. Jauss, "Littérature médiévale et théorie des genres", *Poétique,* 1, 1970, pp. 79-101. Les classifications restent difficiles et subjectives: "La typologie médiévale soulève des problèmes insolubles. J'avoue n'avoir pas su classer le *Roman des sept sages.* Ses continuations sont encore plus difficiles àsituer... Il faudrait considérer le cycle des sept sages comme un ensemble à part singulier et hybride", J. Ch. Payen, *Le Moyen Age I, Des origines à 1300*, dans *Littérature française*, dir. par Cl. Pichon, Paris, 1970, p. 206, cité par F. Colla, *op. cit.*, p. 25. Voir aussi F. Rodegem, "Un problème de terminologie: les locutions sentencieuses", *Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain,* 1, p. 684.

[34] P. López de Baeza, *op. cit.*, éd. D.Lomax, p. 170.

[35] *Libro de cien capítulos*, p. 3.

[36] J. Le Goff définit ainsi l'exemplum: "un récit bref, donné comme véridique et destiné à être inseré dans un discours pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire", Cl. Brémond, J. Le Goff, J. Cl. Schmitt, *L'exemplum*, Turnhout, 1982 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 40).

[37] "Pues pensat en sus palabras del libro encerradas con la manera que sabedes de mi et entender la edes ligera miente, pero non cerre tanto sus poridades si non por miedo que non cayga my libro en manos de omnes de mal sen e desmesurados que sepan de lo que non merescen nin quiso Dios que lo entendiesen que yo faria gran traycion en descobrir poridat que Dios me mostro. Onde conjuro a vos, rey, como conjuraron a mi, que lo tengades en poridat, ca el que descubre su poridat non es seguro que mal danno mal en venga".

en revanche, sont écrits de façon beaucoup plus facilement compréhensible parce qu'ils sont destinés à un public plus large comme l'explique Juan Manuel qui déclare dans le *Conde Lucanor* qu'il a "choisi de rendre les exemples les plus clairs et les plus explicites possibles pour les gens qui ne sont pas lettrés"[38]. La forme destine donc ces recueils de sagesse non pas à l'éducation du "peuple" mais plutôt d'abord à celle d'une élite cultivée de clercs, c'est à dire de lettrés, bien que l'auteur des *Flores de Filosofía* affirme que l'ouvrage s'adresse à tous les hommes, riches et pauvres, vieux et jeunes[39]. Mais au sein de ce milieu cultivé aucun groupe n'est privilégié, ce qui distingue ces oeuvres —à l'exception de *Poridad de las Poridades*— des miroirs des princes qui sont de véritables catéchismes politiques destinés à l'éducation des souverains.

L'enseignement de la sagesse doit aussi se faire oralement, et d'abord du père au fils; les *Flores* nous disent que la sagesse est le don le plus précieux qu'un père peut donner à son fils[40]. Les *Bocados* insistent sur le fait qu'un homme peut apprendre beaucoup en écoutant de "bonnes choses de bons hommes".

Les autorités: les sages

Les *Bocados de oro* nous disent que la sagesse se trouve dans "les bons livres antiques et dans les histoires des grands faits et dans les conseils et les enseignements et les proverbes que les philosophes dirent et dont beaucoup demeurèrent écrits". Les dits de ces sages constituent les sources communes à toutes les oeuvres gnomiques. On retrouve assez fréquemment les mêmes sentences d'un texte à l'autre; des passages entiers sont recopiés, plagiés, paraphrasés, ce qui a tout naturellement conduit les érudits à relever les emprunts d'un texte à l'autre[41]. Mais ces derniers ne

---

[38] G. Orduna, "Fablar complido" y "fablar breve et escuro": procedencia oriental de esta disyuntiva en la obra literaria de Don Juan Manuel", *Homenaje a Fernando Antonio Martínez: estudios de lingüística, filología, literatura e historia cultural*, Bogota, 1979 (je remercie vivement A. Deyermond de m'avoir signalé cette publication); P. Cherchi, "Brevedad, oscuredad, Synchisis in *El Conde Lucanor*", *Medievo Romanzo*, 9, 1984, pp. 361-374.

[39] "Aqui comiença el muy altísimo e poderosísimo libro de Flores de filosofía para que los ombres rycos e menguados e pobres estudiasen por que es fecho e hordenado (...). Estos castigos fueron escogidos e tomados de los dichos de los sabios y puestos por sus capítulos ordenadamente porque los ombres que non pueden estudiar que se puedan aprovechar deste breve escritura".

[40] "Quien castiga a su fijo, quando es pequenno, fuelga con él, quando es grande" (qui éduque bien son fils, profitera de lui lorsqu'il sera grand), *Flores*, p. 80.

[41] A. Rey a pu démontrer, que contrairement à ce que G. Knust pensait, *El Libro de los cien*

sont pas toujours aisés à repérer étant donné que la datation précise des ouvrages et des différents manuscrits s'avère extrêmement difficile et hasardeuse et que cette littérature ne cesse de s'enrichir de nouveaux ajouts d'un texte à l'autre.

Ces références identiques me paraissent témoigner plutôt d'une base scripturaire commune et d'un fonds commun de sagesse "ordinaire". Les rédacteurs prennent beaucoup de liberté avec leurs sources[42], ils les complètent, les modifient, les réduisent à leur gré. Les dits peuvent être attribués à une autorité différente d'une oeuvre à l'autre; ainsi, Pedro López de Baeza attribue les dits anonymes des *Flores* qu'il compile, à la haute autorité de saints et de philosophes prestigieux afin de retenir l'attention et de paraître lettré. Le *Secret des secrets* est attribué à Aristote lui-même. Ces deux exemples ne sont pas des cas particuliers. Dans le domaine de la littérature de sagesse aussi et probablement plus que dans d'autres, le proverbe: "on ne prête qu'aux riches" s'applique parfaitement et l'on peut se demander si les rédacteurs n'ont pas inventé certains auteurs et certaines sentences pour donner davantage de poids à leur enseignement. Cela expliquerait le grand nombre de sages et de philosophes anonymes et inconnus.

Si les douze sages du *Libro de los doze sabios* et les trente sept dont les dits ont été compilés dans *Flores de filosofía* ne sont pas nommément désignés, pas plus que bien d'autres dans les autres livre: 47 le sont dans le *Libro del consejo*, 79 dans *Bocados de oro* et 22 dans le *Libro de los proverbios* soit au total, dans ces trois oeuvres, 148 individus mentionnés dont 123 différents. Leur origine géographique et sociale se révèle fort diverse depuis les sages de l'Antiquité biblique (comme le roi Salomon) jusqu'à celui de "l'Italie" du XIIIe siècle (Albertano de Brescia[43]) en passant par ceux de la Grèce —de l'époque archaïque à l'époque hellénistique (d'Homère à Alexandre le Grand)—, de l'Empire romain et de l'Italie du haut Moyen Age (le pape Grégoire le Grand)[44].

---

capítulos ne développe pas des thèmes des *Flores*, mais que ce dernier ouvrage est un condensé du premier; il a dressé une table de correspondance entre les deux textes.

[42] Les auteurs de textes historiques font de même comme l'a montré D. Catalan dans deux articles, "El taller historiográfico alfonsí. Métodos y problemas en el trabajo compilatorio", *Romania*, 84, 1963, pp. 354-375 et "Los modos de producción y reproducción del texto literario y la noción de apertura", *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, 1978, pp. 245-270. Voir aussi L. Chalon, "Comment travaillaient les compilateurs de la *Primera Crónica de España*", *Le Moyen Age*, 82, 1976, pp. 289-300.

[43] Juge et philosophe, il fut consul de Brescia: C. Bonardi, "Albertano da Brescia", *Commentari dell'Ateneo di Brescia (1948-1949)*, Brescia, 1950. Son *Liber consolationis et consilii* a été composé en 1246, il a été édité par T. Sundby, Londres, 1873; je n'ai pas pu consulter cette édition.

[44] La liste est publiée par F. Colla, *op. cit.*

Une analyse plus approfondie montre que la sagesse biblique et chrétienne a bien peu d'importance. Il n'est fait directement référence, et encore à une ou deux reprises seulement, qu'à un des livres sapientiaux de la Bible: l'Ecclésiaste —attribué à Salomon— et à Jésus, fils de Sidrat rédacteur de l'Ecclésiastique, mais ni au Cantique des cantiques ni, ce qui est encore plus curieux, au Livre de la Sagesse; toutefois on compte une quinzaine de références à Salomon. Deux seulement des quatre grands prophètes, Ezéchiel et Isaie, sont des autorités ainsi que le patriarche Job —célèbre par sa résignation et sa pauvreté—, mais aucun des douze prophètes mineurs. Figurent aussi parmi les sages cités, mais presque toujours à une occasion, quelques pères de l'Eglise: saint Augustin, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Jean Chrisostome, auxquels s'ajoutent saint Mathieu, saint Paul et saint Isidore; le pape Grégoire le Grand se voit attribuer une dizaine de sentences.

Les sages romains ne sont pas non plus légion. A côté des traducteurs et compilateurs des textes philosophiques grecs que sont Cassiodore et Boèce (*Consolation de la philosophie*), on ne rencontre guère que Caton dont les *Distiques* semblent bien connus, Martial, le plus grand épigrammatiste latin, Sénèque et Galien.

La domination des sages de l'Antiquité grecque est écrasante. Ils constituent l'immense majorité des autorités connus. On relève parmi eux trois grandes figures, par ordre d'importance: Socrate, Platon et Aristote, qui totalisent à eux trois plus de la moitié des références. Viennent ensuite cinq auteurs cités chacun plus d'une dizaine de fois: Pythagore, Homère, Solon, qui compte parmi les sept sages, Diogène le cynique —connu pour son mépris des richesses et des conventions sociales— et Longin, rhéteur grec du IIIe siècle qui fut ministre de Zénobie, la reine de Palmyre et l'auteur des "conversations des sages". Toute une pléiade de sages grecs se voit attribuer une locution sentencieuse, mais mis à part Aristophane, Démocrite d'Abdère, Hermès Trismégiste, et quelques rares autres, l'immense majorité sont des personnages mineurs ou qui n'ont laissé aucune trace dans l'histoire.

C'est donc bien la sagesse antique qui est proposée comme modèle mais il serait faux de considérer que les vertus chrétiennes s'effacent au profit de la sagesse païenne car ces philosophes transmettent une sagesse éternelle qui n'est en rien opposée au christianisme. Dans les *Dichos de los Santos Padres*, Salomon n'est-il pas appelé "l'ami de Dieu auquel Dieu apparut deux fois"[45]?

---

[45] P. López de Baeza, *op. cit.*, p. 162. De même dans la *Primera Crónica General,* Sénèque est qualifié de grand et sage et on admet comme véridique la légende de l'amitié entre Sénèque et saint Paul.

Dans cet ouvrage que Pedro López de Baeza dit avoir composé pour servir à l'enseignement des frères de l'ordre de Santiago qui n'avaient pas le temps d'étudier, derrière Salomon qui prédomine avec onze sentences sur quarante-deux, les autorités chrétiennes dominent très largement avec par ordre d'importance: saint Augustin, saint Isidore et saint Bernard, saint Jacques et saint Paul, saint Ambroise et saint Grégoire, les Papes Léon et Symmaque. Parmi les sages de l'Antiquité, seul Aristote a une certaine autorité. Comme l'a souligné à juste titre D. Lomax, Pedro López, adapte sa source, les *Flores de filosofía*, à son nouveau public en donnant une identité chrétienne aux sages et en élevant par ailleurs la chasteté au rang de vertu, ce que ne faisait évidemment pas les *Flores*[46].

Les sages se fondent sur leur expérience et leurs observations pour donner leurs conseils et émettre leurs sentences. L'expérience est source de sagesse. Relatée, elle revêt un caractère exemplaire pour le lecteur.

Le contenu de l'enseignement

Socrate, Platon, Aristote étant incontestablement les maîtres à penser, on ne sera pas surpris que la sagesse enseignée porte sur l'homme qui, pour assurer son bonheur, inséparable de la vertu, doit commencer par connaître sa propre personne selon la fameuse formule attribuée à Socrate, "connais-toi toi-même"[47], et qui, suivant en cela l'exemple de Platon notamment, ne doit rechercher ni le plaisir ni la gloire ni s'attacher aux sciences vaines, mais gouverner fermement ses passions et ses désirs en faisant usage de sa raison.

Sauf *Poridad de las Poridades* qui fait exception car il a pour but de conseiller Alexandre et par son intermédiaire tout souverain sur l'art de gouverner, ces textes s'adressent avant tout à l'individu et non pas à sa fonction ou à son état; les vertus de l'homme doivent guider son action et sa conduite professionnelle et publique. Si quelques conseils, un ou deux tout au plus, sont bien spécifiquement adressés à des officiers, royaux pour la plupart (*adelantado*, *corregidor*, *mayordomo* du roi, *alcalde*, *alguazil*, *juez*, *escribano*) aux conseillers ainsi qu'à un marchand, un médecin, un serf et un clerc, ils concernent toujours la conduite que ces personnages doivent adopter envers eux-mêmes et envers les autres.

Les textes gnomiques visent à éduquer l'homme en général en trans-

---

[46] Il en est de même dans les *Castigos y documentos del rey don Sancho*, B.A.E., vol. LI, Madrid, 1962 où toutes les autorités citées appartiennent à la tradition chrétienne.

[47] J. A. Maravall, "La estimación de Sócrates y de los sabios clásicos en la Edad Media española", *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, Madrid, 1983, pp. 334-337.

mettant une morale pratique; ils proposent un modèle identique dont seule l'importance accordée aux différentes composantes varie d'une oeuvre à l'autre. Pour accéder au bonheur, l'homme doit être sage; *saber* et *sabiduría* sont les termes qui donnent lieu au plus grand nombre d'occurrences[48]. La sagesse (*sabiduría*) est la valeur suprême, elle peut s'acquérir par le savoir (*saber*) qui doit être pragmatique et se traduire par des actions[49]. La richesse n'a pas de valeur en elle-même au regard de la sagesse et du savoir qui est une des voies de la sainteté alors que "l'ignorance est la mère des erreurs et la cause des vices et des péchés". Les vertus à cultiver sont la maîtrise de soi, la bonté, l'humilité, la modestie, la franchise, la loyauté et la piété; les vices à rejeter: l'orgueil, la cupidité, l'hypocrisie, l'avarice, l'oisiveté, l'ignorance et la faiblesse. L'homme ne doit pas seulement contrôler ses actes mais aussi ses paroles, "il vaut "mieux se taire que dire n'importe quoi"; il lui faut apprendre à parler au moment opportun et savoir peser ses mots. Il ne convient pas non plus qu'il néglige son corps et sa santé qui "est la plus grande richesse" et qui passe par la maîtrise de la nutrition, du sommeil, de la sexualité et de l'activité quotidienne. Le modèle proposé est finalement celui de l'homme qui condense en sa personne toutes les vertus acquises par sa volonté, mais les pratique sans excès, réalisant ainsi l'idéal d'équilibre prôné par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*.

Le souverain est évidemment le premier concerné par cet enseignement des sages puisqu'il a la responsabilité de guider son peuple vers le salut. L'image du roi guerrier n'est pas exaltée car les actions militaires sont considérées comme des actes faciles qui relèvent plutôt de l'instinct; on privilégie la réflexion à l'action brutale, la prudence et la recherche de la paix à la prouesse et à la violence gratuites. Ces recueils conseillent bien sûr fortement au roi de rendre une justice équitable; comme Salomon, il doit se montrer ferme mais sans rigueur ni clémence excessives afin de se faire aimer et en même temps craindre de ses sujets[50]. Il sied au monarque

---

[48] M. Morreale, "Consideraciones acerca de saber, sapiencia, sabencia, sabiduría en la elaboración automática y en el estudio histórico del castellano medieval", *Revista de filología española*, t. LX, Madrid, 1978-1980. Cet auteur place *sabiduría* et le latinisme *sapiencia* dans le domaine transcendental de la sagesse et *saber* dans le domaine des notions acquises. *Saber* est associé au masculin à *seso, entendimiento, castigamiento, enseñamiento* et au féminin à *sapiencia, sabencia et sabiduría*. A. Rucquoi, *op. cit.*, p. 79, dit que les "conceptos de sabiduría y de sabio pertenecen, pues, en los siglos XII y XIII al campo de la teología y del comentario biblíco. El hecho de que tambien hagan referencia a un sistema de conocimiento "humano" muestra la riqueza del término y su flexibilidad".

[49] "El saber es lumbre e claridad" (le savoir est lumière et clarté), *Flores*, p. 73.

[50] "Temer el pueblo al rey es mejor que temer el rey al pueblo. E obedescer al rey es en dos cosas: en lo temer e en lo amar", *Bocados de oro*, p. 184.

de se dominer en toutes circonstances et de contrôler sa colère que ses conseillers doivent craindre et éviter de provoquer. Il lui convient de donner toujours une image de "force tranquille". Il doit maîtriser même ses réactions les plus humaines et les plus spontanées comme le rire car un excès engendrerait une perte de confiance de la part de ses sujets et plus encore abolirait la crainte sans laquelle son pouvoir diminuerait. Il appartient au roi, plus qu'à quiconque, de savoir contrôler ses paroles: "qu'il ne parle pas beaucoup ni ne crie sauf en cas de grande nécessité et peu de fois car si les hommes l'entendent souvent, ils s'y habitueront et ne le respecteront absolument plus" (*Poridades*)[51]. Le roi ne doit pas seulement réfléchir avant de prendre la parole, il est tenu aussi de contrôler son débit et, comble de maîtrise de soi, le ton de sa voix[52]. Le roi doit être discret et savoir garder un secret, "toute parole n'est pas bonne à dire". Ses paroles doivent être sincères et se traduire par des actes afin que ses sujets ne perdent pas confiance en lui. Il convient qu'il ne jure pas vainement et ne se plaigne pas pour ne pas passer pour un faible donc indigne de gouverner; "se plaindre est bon pour les femmes qui ont peu de bon sens". Le roi doit, comme tout individu, contrôler son corps et dominer ses instincts naturels; les sages lui conseillent de boire et de manger modérément, de ne pas trop dormir et de ne pas aimer les femmes àl'excès. Ils lui recommandent aussi de faire quelques exercices avant de se mettre à table et une sieste après le repas afin que celui-ci soit réellement bénéfique. Il sied à un roi de se bien vêtir de vêtements propres, faits de bons draps et qui sentent bon afin de se distinguer de tous ses sujets[53].

Le roi idéal est sage[54] et ami des sages, instruit, noble, généreux, prudent, juste, tolérant, courtois, pieux, sensé, diligent, équitable, prévoyant, désintéressé, pondéré et de bonne humeur, il sait garder un secret, ne pas se plaindre et refréner ses instincts, ses vertus guident son action[55].

---

[51] "Et non fable mucho ny a vozes sy no quando fuere muy grant mester et pocas vezes, que quando muchas vezes le oyessen los omnes a fazer se yen a el et non preciarien nada", *op. cit.*, p. 37.

[52] La législation alfonsine fait de la maîtrise de la parole une obligation, II Partida, título III, *Las Siete Partidas del Sabio Rey Alfonso X,* Salamanque, 1555, éd. facsimil Madrid, 1985, f. 10v-11v. Le droit ne serait-il pas alors une autorité de plus?

[53] On retrouve également ces conseils de modération dans l'alimentation et la boisson ainsi que dans le vêtement dans la Partida II, título V, respectivement dans la ley II et V, *Ibid.*, f. 12r-v.

[54] F. Rico définit le savoir (*saber*) dans les deux premières parties de la *General Estoria* et conclut que "pues el saber constituye una totalidad que (lógicamente) sólo Dios puede abarcar, cualquier saber limitado es una forma de participación en la divinidad y, por lo tanto también una virtud", *Alfonso X el Sabio y la "General Estoria". Tres lecciones*, Barcelone, 1972, cité par A. Rucquoi, *op. cit.*, p. 86.

[55] Ce modèle de roi idéal se retrouve dans les miroirs des princes comme, par exemple, les *Castigos y documentos del rey don Sancho*, cit. note 47.

C'est un anti-Machiavel que les sages proposent comme modèle à tous les puissants de la terre.

Conclusion

Tous les livres de sagesse "déterminent une morale pratique fondée sur l'expérience vécue et l'héritage culturel de l'Antiquité"[56]; en ce sens, ils annoncent l'humanisme. Ils diffusent un idéal de sagesse antique dont, me semble-t-il, il importe plus de connaître l'esprit que les sources précises; les erreurs d'attribution me paraissent sans grande importance, les rédacteurs voulant simplement conférer un cachet d'autorité à des maximes qui appartiennent à une sagesse universelle. Ces recueils des dits des sages s'inscrivent dans la littérature destinée à corriger les moeurs et assainir les consciences en condamnant les abus et les vices individuels mais l'intention morale s'introduit à l'époque à peu près dans tous les genres jusque et y compris dans les ouvrages scientifiques qui se prêtent à des commentaires édifiants.

Parce qu'ils font du sage le modèle de l'homme parfait, parce qu'ils lui imposent comme principal devoir de transmettre sa sagesse et de conseiller les hommes, parce que de par leur forme ils sont destinés en priorité à une élite, ces livres de sagesse participent aussi au projet politique de la monarchie castillane qui vise à fonder son pouvoir sur la sagesse. Ils veulent créer une société de philosophes et réaliser ainsi l'utopie socratique. Ces ouvrages font obligation aux monarques de s'entourer de philosophes et de choisir parmi eux ses conseillers et ses officiers. Le rôle du conseiller est essentiel, un des traités de sagesse, le *Libro del consejo e de los consejeros*, lui est d'ailleurs spécialement consacré. Il a pour mission d'aider son maître à gouverner, de modérer ses élans et de le raisonner pour lui permettre d'accéder à la sagesse individuelle et, en conséquence, de contribuer à l'harmonie de la collectivité et au bonheur de ses sujets[57].

---

[56] J. Ch. Payen, *op. cit.*, p. 121.

[57] Resterait à étudier la diffusion de ces ouvrages. On serait tenté de conclure qu'elle est large au vu du nombre de manuscrits conservés, et "d'un vaste corpus de textes des XIVe et XVe siècles qui ne se situent pas dans la filiation directe (des grands livres de sagesse) mais dont le nombre et la diversité d'inspiration démontrent la vitalité de la démarche intellectuelle qui les a inspirés", M. Garcia, *op. cit.*, p. 84. Toutefois dans les bibliothèques nobiliaires comme celle des comtes de Benavente au XVe siècle, on ne trouve aucun de ces livres de sagesse mais sept opuscules de Sénèque et les *Proverbes de Salomon* —oeuvre anonyme du milieu du XIVe siècle—, I. Beceiro Pita, "Libros que pertenecian a los condes de Benavente entre 1434 et 1530", *Hispania*, 1983, pp. 237-280.

DEMOCRATIE OU MONARCHIE. LE DISCOURS POLITIQUE DANS L'UNIVERSITE CASTILLANE AU XVe SIECLE

ADELINE RUCQUOI

Le rôle primordial que jouèrent les spécialistes en droit issus des universités, les *letrados*, dans la Castille de l'époque des Trastamares n'est plus à démontrer. Depuis que Salvador de Moxó, en 1975, attira l'attention des historiens sur l'ascension des *letrados* à la cour d'Alphonse XI[1], les études se sont multipliées qui ont mis en évidence l'accroissement du nombre des universitaires dans tous les domaines de l'administration royale, ecclésiastique, urbaine et nobiliaire à partir de cette première moitié du XIVe siècle. Les *letrados* qui entouraient Alphonse XI avaient généralement obtenu leurs titres à l'étranger, à Bologne, Montpellier, Toulouse ou Paris; la levée, en 1333, des restrictions imposées à la *licentia ubique docendi* — qui interdisait aux diplômés de Salamanque d'enseigner à Bologne et à Paris— favorisa sans nul doute le *studium* de Salamanque et, dès 1351, le docteur Pedro Yañez, qui en provenait, combinait les charges de chancelier et d'*alcalde* du roi Pierre Ier avec celle d'auditeur du Tribunal royal[2].

Les centres d'études se multiplièrent à partir des dernières décennies du XIVe siècle, alors même que l'université de Salamanque et, en moindre mesure, celle de Valladolid acquéraient un rayonnement qui dépassait les frontières castillanes[3]. Si le Collège de Saint Clément des Espagnols avait

---

[1] Salvador de Moxó, "La promoción política y social de los letrados en la corte de Alfonso XI", *Hispania*, 129, 1975, pp. 5-29.

[2] Pedro Yañez, qui figurait déjà comme docteur en 1342 (Florencio Marcos Rodríguez, *Catálogo de documentos del archivo catedralicio de Salamanca (siglos XII-XV)*, Salamanque, 1962, doc. 562-563), et joua un grand rôle dans l'administration royale entre 1352 et 1365 (Luis Vicente Díaz Martín, *Los oficiales de Pedro I de Castilla*, 2ª ed., Valladolid, 1987, pp. 103-105), est sans doute le *doctor Salamantin*, auteur de deux commentaires de droit canonique dont Benoît XIII prescrivait l'étude en 1411 (Vicente Beltrán de Heredia, *Bulario de la universidad de Salamanca (1219-1549)*, Salamanque, 1966, II, nº 444).

[3] Antonio García y García, "Los difíciles inicios (siglos XIII-XIV)" et "Consolidaciones del siglo XV", en *La universidad de Salamanca*, Salamanque, 1989, 1, pp. 13-58.

été fondé par le cardinal Albornoz à Bologne, en 1367, alors que la guerre civile ravageait la Castille, dès 1386 les fondateurs choisirent leur patrie: au Collège dit "du Pain et du Charbon" de Salamanque succédèrent le Collège de San Bartolomé en 1401 et celui de Cuenca en 1500; un Collège fut fondé à Alcalá de Henares en 1458, tandis que le cardinal d'Espagne créait à Valladolid en 1479 le Collège de Santa Cruz, et qu'en 1508 le cardinal Cisneros érigeait le sien en université à Alcalá[4].

La multiplication des centres d'études et celle, consécutive, des étudiants et surtout des diplômés répondent aux exigences de la société du XVe siècle. L'obtention d'un titre universitaire, de bachelier, licencié ou docteur, supposait un investissement, dont les revenus étaient à la fois économiques et sociaux. Les chapitres des cathédrales et des abbayes séculières ouvrirent largement leurs portes aux diplômés en droit, et leur offrirent même la possibilité de poursuivre des études tout en percevant les fruits de leurs bénéfices, comme à Séville dès 1395[5], ou payèrent les frais d'obtention du titre qui sanctionnait les études, ce dont bénéficia le bachelier Juan Martínez de Grajal qui reçut du chapitre de León 40 florins d'or en 1421 pour devenir licencié[6]. La proportion des universitaires dans les chapitres crût donc tout au long du XVe siècle, alors même que, spécialistes en droit et souvent au service d'un grand prélat, ils accumulaient les bénéfices et accédaient parfois aux plus hautes charges. L'un des quatre critères de la réforme du clergé menée à bien sous les Rois Catholiques stipulait que les sièges épiscopaux fussent donnés exclusivement à des *letrados*[7]; c'était là l'aboutissement d'un long processus qui avait débuté lors du Grand Schisme, avait été formulé aux conciles de Constance en 1415 puis de Pavie-Sienne en 1423, avant de devenir un impératiflors du concile de Bâle qui s'ouvrit en 1432[8].

Mais si les rouleaux d'expectatives et le déroulement postérieur des

---

[4] Adeline Rucquoi, "La formation culturelle du clergé en Castille à la fin du Moyen Age", dans *Le clerc séculier au Moyen Age*, Paris, Sorbonne, 1993, pp. 249-262.

[5] José Sánchez Herrero & Isabel Montes, "Los colegiales sevillanos del Colegio Español de San Clemente de Bolonia (1368-1600)", dans *Estudios sobre los orígenes de las universidades españolas*, Valladolid, 1988, pp. 137-142 et 171-181.

[6] Mateo Bautista, María Teresa García & María Isabel Nicolás, *Documentación medieval de la iglesia catedral de León (1419-1426)*, Salamanque, 1990, nº 74, p. 82.

[7] Tarsicio de Azcona, *La elección y reforma del episcopado español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid, CSIC, 1960, pp. 224-228.

[8] Un *Mémoire* présenté en 1415 au concile de Constance par les universitaires affirmait que l'*auctoritas* du concile consistait *in prelatis, doctoribus et aliis literatis personis*, même en petit nombre, à défaut des autres. A Sienne, on exigea des procureurs qu'ils fussent versés en droit et en rhétorique. Voir José L. de Orella y Unzué, *Partidos políticos en el primer renacimiento (1300-1450)*, Madrid, FUE, 1976, p. 366 et p. 396.

carrières ecclésiastiques permettent d'apprécier l'impact des prélats issus de l'université dans la Castille du XVe siècle, celui des laïcs est nettement moins connu et souvent largement ignoré. Tous les universitaires n'étaient cependant pas des clercs et bon nombre de fils de la noblesse, haute et moyenne, suivit l'enseignement des arts, du droit et même de la théologie ou de la médecine à l'université. D'aucuns y furent professeurs à leur tour, comme Juan Alfonso de Benavente qui enseigna les arts et le droit canonique à Salamanque pendant près de soixante ans, de 1403 à 1463[9]. D'autres exercèrent une magistrature dans leur ville d'origine, comme Fernando de Mexía qui, en 1492, publiait une réfutation de Bartole de Sassoferrato où il ne revendiquait que le titre de *veinticuatro* de Jaén[10], ou encore servirent le roi, comme le poète Juan de Mena qui fut nommé chroniqueur et secrétaire de Jean II vers 1444 et cumula ces fonctions avec celle de *veinticuatro* de Cordoue[11]. Les officiers de l'administration royale ou municipale qui, des membres du Conseil royal aux *alcaldes*, appartenaient au milieu des *letrados* n'étaient pas non plus des clercs, pas plus que les multiples bacheliers, licenciés et même docteurs qui avaient trouvé à servir dans une maison noble[12].

Le poids de l'université et des collèges paraît donc déterminant dans la société castillane à l'heure d'étudier le discours politique ou, plus exactement, les discours sur la politique qui pouvaient l'informer, la conformer ou la déformer et qui, indiscutablement, étaient sous-jacents à toute pensée sinon à tout acte politique. Nous connaissons les fondements de l'enseignement que recevaient les étudiants à Salamanque, et probablement à Valladolid, à l'époque. Dans son *Ars et doctrina studendi et docendi*, rédigé en 1453, le canoniste Juan Alfonso de Benavente a pris soin d'indiquer les sources et les auteurs nécessaires à ceux qui suivraient ses cours: en dehors des grands textes du droit canonique et du droit civil, Sénèque, Aristote, Caton, Térence, Cicéron y voisinent avec les Saintes Ecritures, Augustin, Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et les

---

[9] Bernardo Alonso Rodríguez, *Juan Alfonso de Benavente, canonista salmantino del siglo XV*, Rome, CSIC, 1964.

[10] *Libro intitulado Nobiliario, perfetamente copylado e ordenado por el onrrado cavallero Ferrando Mexia veynte quatro de Jahen*, Seville, Petrus Brun & Juan Gentil, 1492.

[11] Juan de Mena, *Laberinto de Fortuna*, Madrid, Austral, 1989. Prologue de Miguel Angel Pérez Priego, pp. 12-14.

[12] Adeline Rucquoi, *Valladolid au Moyen Age*, Paris, Publisud, 1993, pp. 287-301 et 406-409; Marie-Claude Gerbet, *La noblesse dans le royaume de Castille. Etude sur ses structures sociales en Estrémadure de 1454 à 1516*, Paris, Sorbonne, 1979, pp. 331-336. Voir aussi Jeremy N. H. Lawrance, "The Spread of Lay Literacy in Late Medieval Castile", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXII, 1985, pp. 79-94.

grammairiens Donat, Priscien et Pierre de Blois[13]. Bon élève, le bachelier Alfonso de Toledo terminera en 1467 son *Invencionario* par la liste des "autorités" sur lesquelles il s'est appuyé; à côté des textes et des auteurs du droit canon et civil, il cite entre autres Petrus Comestor, Flavius Joseph, Eusèbe de Césarée, Duns Scot, Richard de Saint-Victor, Pierre Lombard et Ptolémée de Lucques[14]. Dans l'ensemble, il s'agit donc d'un enseignement traditionnel, qu'Antonio García y García qualifie de "médiéval et antérieur à l'humanisme de la renaissance"[15].

Il est vrai cependant que les grandes questions soulevées au cours du XVe siècle furent des problèmes juridiques plus qu'humanistes qui obligèrent les spécialistes en droit canonique et civil à préciser autant le concept de *communitas* ou d'*universitas*, avec pour corollaire la représentation de celle-ci, que celui de *potestas*, souvent sous sa forme de *iurisdictio*[16]. La fin du Grand Schisme grâce au concile de Constance avait en effet fait surgir le problème d'un conflit de pouvoirs: le pouvoir du pape était-il supérieur à celui du concile ou celui-ci, en tant que représentant de l'Eglise universelle, était-il dépositaire d'un pouvoir supérieur àcelui du pape? Les tenants des deux options s'affrontèrent pendant près d'un demi-siècle par voie de discours et de traités qui tentaient d'établir la *libera et irrefragabile potestas* du pape (selon la formule de Rodrigo Sánchez de Arévalo) face à la *plenitudo potestatis* du concile représentant l'Eglise universelle (que revendiquait Nicolas Tudeschis, le Panormitain).

Les Espagnols, qui n'avaient que peu participé aux premières assemblées de la fin du Schisme, entrèrent en lice àpartir des années 1420 et jouèrent un rôle fondamental dans les deux camps pendant le concile de Bâle-Ferrare-Florence, c'est à dire pendant les années 1432-1445. Sous l'égide du cardinal Juan de Torquemada, le légat Juan de Mella, le cardinal Juan de Carvajal, et le secrétaire de Torquemada, Rodrigo Sánchez de Arévalo, prirent parti pour le pape, tandis que sous celle de Juan Alfonso de Segovia, Alfonso de Madrigal, Juan González de Sevilla, Andrés de Escobar et Alfonso de Cartagena suivirent les théories des "conciliaristes"; certains enfin passèrent d'un camp à l'autre, comme le cardinal Juan de Cervantes et le décrétiste Juan de Palomar. Le mouvement a été abondamment étudié

---

[13] Juan Alfonso de Benavente, *Ars et doctrina studendi et docendi*, éd. par Bernardo Alonso Rodríguez, Salamanque, Universidad Pontificia, 1972, pp. 15-19.

[14] Alfonso de Toledo, *Invencionario*, B. N. Paris, Ms. Esp. 204, f° 100-105v.

[15] Antonio García y García, "Consolidaciones del siglo XV", pp. 51-52.

[16] António M. Hespanha, *As Vésperas do Leviathan*, éd. esp. Madrid, Taurus, 1989, pp. 231-256.

par les spécialistes d'histoire religieuse et ecclésiastique, ainsi que par les historiens des universités européennes du XVe siècle[17].

L'analyse du pouvoir du pape et de son fondement, comme celle du pouvoir de l'Eglise assemblée en concile, recourt inévitablement à l'analogie avec le pouvoir temporel. Un *Mémoire* adressé par les cardinaux au pape en 1431 commencera par souligner cette analogie: "*In qualibet monarchia tam ecclesiastica quam mundana ad honorem Dei et utilitatem hominum feliciter dirigenda*" avant d'exiger une participation accrue au pouvoir dans l'Eglise[18]. Le mouvement conciliariste et ses adversaires jouent donc un rôle fondamental dans la définition de notions proprement "politiques", telles que la monarchie et la démocratie, à partir de leur formulation aristotélicienne. Tous ceux qui se sont intéressés à l'évolution de la pensée politique au Moyen Age s'accordent à donner à la controverse entre "papalistes" et "conciliaristes" une grande importance quant à la formation de ce que Brian Tierney appelle "la pensée constitutionnelle"[19].

Le mouvement conciliariste, dans la mesure où il faisait de l'Eglise universelle et non du pape le dépositaire de la *plenitudo potestatis* divine, réduisait singulièrement les pouvoirs du titulaire du Saint-Siège. Une nouvelle question se greffa donc sur celle de la supériorité au sein de l'Eglise, celle du pouvoir de lier et délier les péchés sur la terre, qui avait pour corollaire la question des indulgences, c'est à dire celle de la rémission des péchés après la mort. Rodrigo Sánchez de Arévalo consacra ainsi, vers 1464-1465, une bonne partie de son *Libellus* sur l'"autorité libre et infrangible" du pontife romain à démontrer que la *potestas papalis* incluait

---

[17] Dans le cas de l'Espagne où elles sont moins nombreuses, les recherches furent souvent menées par des ecclésiastiques qui voyaient dans le conciliarisme une "grave erreur" sinon une hérésie. C'est le cas de Vicente Beltrán de Heredia, *Cartulario de la universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanque, 1970, I, pp. 250-409, ou encore de José Goñi Gaztambide, auteur de l'article "Conciliarismo" dans le *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1972, Supl. I. En revanche, la meilleure étude est celle de José L. de Orella y Unzué, *Partidos políticos en el primer renacimiento (1300-1450)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, qui fournit une ample bibliographie sur le sujet et examine le contenu des concepts présentés par les principaux acteurs de ces controverses.

[18] O. Raynaldus, *Annales ecclesiastici*, Rome, 1641 et ss., année 1431, n° 5, p. 91, cité par José L. Orella y Unzué, *op. cit.*, pp. 435-436.

[19] Voir en particulier John B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, Londres, 1958; Antony Black, *Council and Commune*, Londres, 1979; Antony Black, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970; Brian Tierney, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Antony Black, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. En revanche, Jean-Jacques Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, t. I, Paris, Payot, 1983, ne juge bon que de lui consacrer quelques lignes, p. 212.

la vertu de lier et délier même dans le for intérieur[20]. Nombreux furent cependant ceux qui mirent en doute un tel pouvoir, même si tous n'en arrivèrent pas à le nier comme le fit Pedro Martínez de Osma dans le cinquième article de son *Quodlibetum*, rédigé vers 1475[21]. La prolifération des traités canoniques et théologiques sur la pénitence témoigne à la fois de l'intérêt que suscita le problème en Castille au XVe siècle et de la poursuite, par l'intermédiaire de la discussion sur la rémission des péchés ici-bas et dans l'au-delà, de la controverse sur le pouvoir dans l'Eglise.

Nombre de grands officiers de la couronne, qu'ils fussent laïcs ou ecclésiastiques, étudièrent à Salamanque au cours du XVe siècle. Si l'on en croit la brillante étude que Helen Nader a consacrée à la famille des Mendoza, l'ascension des *letrados* dans l'administration centrale aux dépens de la noblesse, notamment sous le règne des Rois Catholiques, aurait signifié le triomphe de "la théorie politique scholastique du Moyen Age", du "droit romain", de "l'histoire considérée comme l'aboutissement de la volonté divine" et de l'interprétation du changement "comme une punition ou une récompense de la Providence"; l'éviction de la haute noblesse aurait donc été celle des idées et des concepts nouveaux, humanistes, et l'évêque de Burgos, Alfonso de Cartagena (1386-1456), apparaît comme le modèle même de ces universitaires ancrés dans un passé révolu[22]. L'université de Salamanque, dont l'enseignement était, selon Antonio García y García, "médiéval et antérieur à l'humanisme de la renaissance", aurait formé — ou déformé— des *letrados* qui, comme Alfonso de Cartagena, étaient "à la tête du mouvement anti-renaissance" car "depuis ses débuts l'université castillane avait pour objectif de promouvoir l'étude du droit", aux dépens de la théologie, en même temps qu'elle "n'offrait pas de possibilité d'étudier la langue comme discipline humaniste"[23].

---

[20] Antonio García y García, "Un opúsculo inédito de Rodrigo Sánchez de Arévalo: *De libera et irrefragabili auctoritate Romani Pontificis*", *Salmanticensis*, 4, 1957, p. 484: "*potestas papalis includit virtutem ligandi et solvendi etiam in foro conscientiae. Sed cardenales nec communitas christiana non habent ex se talem potestatem*".

[21] Les propositions de Pedro Martínez de Osma furent condamnées à Alcalá en 1479 et son *De confessione* brûlé publiquement à Salamanque le 15 juin devant les portes de la faculté de droit canonique. Voir note 61.

[22] Helen Nader, *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance (1350-1550)*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1979, pp. 128-149, notamment p. 130.

[23] *Ibidem*, p. 133: "In a sense, however, don Alfonso was the head of an anti-Renaissance movement"; p. 143: "From the very beginning, the Castilian university was intended to promote the legal profession; and through one reform after another, this is precisely what it did"; p. 144: "Despite this proficiency in Latin, the universities did not provide an apportunity to study the language as a humanistic discipline"; p. 146: "From the first university foundations in the thirteenth century until the first decade of the sixteenth century, theology had been neglected".

En dehors du postulat selon lequel il n'y aurait pas d'université digne de ce nom au Moyen Age sans théologie, ne s'agit-il pas là d'une vision extrêmement réductrice sinon simplement manichéenne du contenu de l'enseignement offert par Salamanque à ses étudiants au cours du XVe siècle? Parmi les grandes personnalités qui marquèrent de leurs idées et de leurs discours la controverse conciliariste, et dont nous savons qu'elles avaient étudié et parfois enseigné à Salamanque, on relève les noms de quatre théologiens: le cardinal Juan de Cervantes (1382-1453) qui était également docteur *utriusque iuris*, Alfonso de Madrigal el Tostado (1410-1455) qui était aussi *magister artium* et bachelier en droit canonique, Juan Alfonso de Segovia (c. 1393-1458) et le cardinal Juan de Torquemada (1388-1458); s'y ajoutent ceux de deux canonistes: Juan González de Sevilla (c. 1365-1440) et le cardinal Juan Alfonso de Mella (1397-1467), et ceux de trois civilistes: Alfonso de Cartagena (1386-1456), le cardinal Juan de Carvajal (c. 1399-1469) et Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) qui avait également des connaissances en droit canonique.

S'il semble que l'on compte plus de théologiens dans les rangs des conciliaristes et plus de juristes aux côtés du pape, beaucoup de ceux qui portent un titre universitaire dans une branche ont acquis en même temps de solides connaissances dans les autres: Juan de Cervantes cumula les titres de maître en théologie, docteur en droit civil et droit canon, Alfonso de Madrigal était maître en arts et en théologie et bachelier en droit canonique, et Juan Alfonso de Segovia cite autant les textes du droit canonique que ceux des théologiens et des philosophes. Au milieu du siècle, Juan Alfonso de Benavente, dans son *Ars et doctrina studendi et docendi*, recommandera l'étude de la grammaire, de la dialectique et de la rhétorique, mais fustigera les étudiants qui s'adonnent aux *misturas scientiarum* au lieu de consacrer tous leurs efforts aux textes du droit canonique[24]. En dépit de ces avertissements, la liste des auteurs indiquée par Alfonso de Toledo à la fin de l'*Invencionario* montre que l'enseignement reçu à Salamanque couvrait les arts, le droit et la théologie. Il devient alors difficile d'établir une distinction, au XVe siècle, entre des spécialistes en droit, que caractériserait un esprit scholastique et "médiéval", et des théologiens, versés en grammaire, en rhétorique et en philosophie, qui seraient porteurs des valeurs de l'humanisme.

Parmi les nombreux professeurs de l'université de Salamanque au XVe siècle, deux semblent avoir eu une profonde influence sur leurs étudiants:

---

[24] Juan Alfonso de Benavente, *op. cit.*, p. 52: "*<Scientiae necessariae ad studium>*", et pp. 58-59: "*Sexto dicitur `misturas scientiarum', quia hoc enormiter studentes ledit, quod ante quam in una scientia sint formati, ad audiendum alias diversas scientias transferuntur, et taliter scientias crebro miscent quod numquam bene in una firmantur*".

Alfonso de Madrigal, el Tostado, et Juan Alfonso de Benavente. Le premier enseigna la philosophie morale et la théologie entre 1435 et 1454, le second enseigna les arts pendant quinze ans, les décrétales pendant trente ans et enfin le droit canon pendant quinze ans encore, couvrant ainsi la période 1403-1463[25]. On pourrait sans doute leur adjoindre Juan González de Sevilla, qui devint évêque de Cadix en 1426, et surtout Juan Alfonso de Segovia, plus connu sous le nom de Juan de Segovia, qui, s'il n'enseigna la théologie à Salamanque que de façon intermittente entre 1418 et 1432, fit don cependant à l'université en 1457, quelques mois avant sa mort, de cent un volumes parmi lesquels ses oeuvres figuraient en bonne place[26].

Juan González de Sevilla, dont le nom apparaît dès 1387 dans un rouleau d'expectatives de l'université de Salamanque, devint bachelier en 1408, licencié en 1414 et enfin docteur en droit canonique en 1418. Il occupa la chaire de prime des *scholarum novarum* jusqu'en 1424. Auteur, vers 1421, d'un *Tractatus contra duos pontifices contendentes de papatu*, il resta fidèle aux idées conciliaristes et prit parti en 1432 contre Eugène IV; il rédigea à cette occasion des *Allegationes de potestate concilii* dans lesquelles il affirmait que la *plenitudo potestatis est in ipsa Ecclesia seu universitate Ecclesiae tamquam in fundamento*[27].

Juan de Segovia figure dans tous les ouvrages qui traitent du concile de Bâle comme l'un des chefs de file des conciliaristes, sans doute celui qui poussa jusqu'à ses dernières conséquences la réflexion sur le pouvoir dans l'Eglise. Ses principales oeuvres ecclésiologiques, étudiées par Gonzalo Vera Fajardo[28], présentent l'Eglise comme une *societas* de créatures rationnelles, à la fois *spontanea* et *universalis*, immédiatement instituée par

---

[25] Alfonso de Madrigal, dont les *Opera omnia* furent publiées à Venise entre 1507 et 1531, a donné lieu àd'innombrables études, dont P. Silvano, *Alfonso Tostado. Vita ed opere*, Rome, 1952; José de Orella y Unzué, *op. cit.*, pp. 420-425; et Nuria Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Valladolid, Universidad, 1989. Juan Alfonso de Benavente a également donné lieu à quelques études depuis Antonio García y García, "Un canonista olvidado: Juan Alfonso de Benavente, profesor de la universidad de Salamanca en el siglo XV", *Revista Española de Derecho Canónico*, 15, 1960, pp. 655-669, notamment Bernardo Alonso Rodríguez, *Juan Alfonso de Benavente, canonista salmantino del siglo XV*, Rome, CSIC, 1964.

[26] Julio González, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca*, Madrid, 1944, complété par Benigno Hernández Montes, *Biblioteca de Juan de Segovia. Edición y comentario de su escritura de donación*, Madrid, CSIC, 1984.

[27] José L. de Orella y Unzué, *op. cit.*, pp. 481-484. Voir aussi Vicente Beltrán de Heredia, *Cartulario de la universidad de Salamanca*, I, pp. 286-299.

[28] Gonzalo Vera Fajardo, "La eclesiología de Juan de Segovia en la crisis conciliar (1435-1447)", *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*, 11, 1967, pp. 51-86, et *La eclesiología de Juan de Segovia en la crisis conciliar (1435-1447)*, Rome, 1968. Voir aussi José L. Orella y Unzué, *op. cit.*, pp. 412-417.

Dieu; elle est le corps mystique du Christ, son *organicum*, animé par la foi et associée dans l'unité de l'esprit. Au sein de cette société, où réside la *potestas*? A partir d'une comparaison avec Lucifer qui avait reçu le pouvoir de présider l'assemblée des anges —comparaison qui ne pouvait qu'être lourde de conséquences pour le pape, et que Luther se chargera d'employer un siècle plus tard—, Juan de Segovia conclut que le pouvoir réside dans l'assemblée, celle des anges ou l'Eglise, qui, lorsque la tête visible erre, a le droit et le devoir de s'opposer à elle car la seule vraie tête de l'Eglise est le Christ. La *potestas* de la communauté est "la vertu, la faculté et l'autorité de se conserver elle-même", "de vaincre et de dominer ses adversaires", "d'orienter tous ses fils vers les oeuvres de la foi, de l'espérance et de la charité"[29]. L'exercice de ce pouvoir ou *iurisdictio* réside finalement dans l'Eglise universelle par l'intermédiaire du concile qui la représente[30].

Les arguments avancés par Juan de Segovia n'étaient pas uniquement théologiques. Sa propre expérience de l'enseignement de la Bible lui permettait d'affirmer que l'assertion du pouvoir monarchique du pape reposait sur le droit positif, élaboré par les juristes, alors que les revendications communautaires ou conciliaristes relevaient du droit naturel ou divin[31]. Dès 1426, alors qu'il enseignait à Salamanque, Juan de Segovia avait consacré une *repetitio* au problème de la supériorité et de l'excellence du pouvoir ecclésiastique et spirituel. Il n'est donc pas étonnant que l'une des oeuvres qu'il composa à Bâle, un traité sur l'autorité des conciles et de l'Eglise rédigé vers 1433, s'intitule *De insuperabili sanctitate et summa auctoritate generalium conciliorum*; quelques années plus tard, il élabora un *Liber de magna auctoritate episcoporum in synodo generali* et une justification de la condamnation d'Eugène IV par le concile de Bâle[32]. Parmi les volumes dont il fit don à son université figurent des "Traités composés en faveur de l'autorité des conciles généraux depuis Pise jusqu'en 1442", qui incluaient notamment des écrits du cardinal Zabarella, de l'université de Paris, de Jean Gerson, d'Antoine de Butrio et du Panormitain[33].

---

[29] Gonzalo Vera Fajardo, "La eclesiología...", pp. 56, 58 et 65: "*Virtus, facultas seu auctoritas semetipsum conservandi in ea quam primo acceperat unitatem (...) adhuc vincendi adversarios et superandi*", "*Quoniam potestas Ecclesie est dirigendi omnes filios suos ad opera fidei, spei et caritatis*".

[30] "*Ecclesia ipsa universalis exercet jurisdictionem suam per concilium ipsam representans*", cit. par José L. Orella y Unzué, *op. cit.*, p. 429.

[31] Benigno Hernández Montes, *op. cit.*, p. 61.

[32] En dehors des ouvrages cités précédemment, voir Antonio García y García, "La canonística ibérica posterior al Decreto de Graciano", *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España* [*RHCEE*], Salamanque, 1971, 2, pp. 195-198; Horacio Santiago Otero, *Manuscritos de autores medievales hispanos*, Madrid, CSIC, 1987, pp. 20-23 et 101-128.

[33] Benigno Hernández Montes, *op. cit.*, p. 97, nº 58: "*Tractatus compositi in favorem auctoritatis*

A l'époque où Juan de Segovia quittait l'université de Salamanque pour rejoindre le concile de Bâle dans la suite du cardinal Juan de Cervantes, Alfonso de Madrigal *el Tostado* —"le Tostat"— obtenait le grade de *magister artium* et exerçait déjà comme titulaire de la chaire de philosophie morale. Dix ans plus tard, il acquit le titre de maître en théologie alors qu'il enseignait la Bible comme substitut. Après un voyage en Italie en 1442-1443, au cours duquel il soutint une controverse à Sienne sur vingt et une propositions théologiques et eut parmi ses adversaires le cardinal Juan de Torquemada, il revint enseigner la théologie et la Bible à Salamanque jusqu'en 1454, année de sa nomination au siège épiscopal d'Avila.

En 1436, alors qu'il avait environ vingt-six ans, Alfonso de Madrigal composa une *repetitio*, la *De optima politia* dans laquelle il commentait le livre II de la *Politique* d'Aristote, c'est à dire les fondements de la vie communautaire et le meilleur régime politique[34]. Eminemment pratique, le jeune professeur posait comme idéal le régime monarchique, comme étant celui qui ressemble le plus aux principes de la nature. Le régime aristocratique, ou gouvernement de ceux qui sont élus *secundum gradum virtutis*, lui paraissait offrir aussi des avantages. Néanmoins, les hommes n'étant pas des êtres parfaits, le problème qui devait se poser n'était pas de choisir le régime idéalement meilleur, mais le plus efficace. Dans cette perspective réaliste, le régime démocratique, en dépit de ses excès —qu'en arrivent à dominer *illi qui indocti sunt et naturaliter apti ad serviendum*—, s'avère être le meilleur: *apud totum populum maneat principatus et omnes aequaliter dominentur*. Alfonso de Madrigal n'emploie pas ici les termes consacrés par le droit, la *potestas*, l'*auctoritas* ou même la *iurisdictio*, mais celui de *principatus*, qui se rapporte à l'exercice même du pouvoir. Celui-ci se manifeste par l'élaboration de lois qui, à nouveau, ne doivent pas être bonnes en elles-mêmes mais tendre au bien de la communauté: le législateur *debet eligere politiam convenientem huic populo*, de la même manière qu'il *debet eligere leges convenientes illi populo et politiae*. Et Alfonso de

---

generalium conciliorum a tempore Pisani usque ad annos Domini mille CCCC.XLII. maximi voluminis, XXXVI et amplius sexternos continens, de marca majori. Sunt autem tractatus LVI, autores XII, videlicet: Franciscus de Zambarellis, Antonius de Butrio, Universitatis Parisiensis, Petrus de Ancarano, Johannes Gerson, Cardinalis sancti Marci, Johannes patriarcha Antiochenus, N. autor incognitus sed tunc presumptus Julianus presidens, Universitates studiorum generalium Parisiensis, Viennensis, Elfordensis, Coloniensis, Lubicensis, N. doctor carthusiensis, Johannes de Segobia, Nicolaus Panormitanus".

[34] Bibliothèque Universitaire de Salamanque, Ms. 55.809. Une traduction partielle en a été faite par Juan Candela Martínez, "El *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, el Tostado", *Anales de la Universidad de Murcia. Derecho*, 13, 1954-1955, pp. 61-108. On peut en trouver une bonne étude avec de nombreuses citations dans Nuria Belloso Martín, *op. cit.*, pp. 42-50.

Madrigal prend soin d'indiquer que ses conclusions s'appliquent autant à l'Eglise qu'aux princes laïcs[35].

Le *principatus* qui réside dans le peuple est délégué par élection à un roi; dans l'Eglise, c'est le concile qui représentera la communauté. Le 21 juin 1443, Alfonso de Madrigal en voyage en Italie exposa, devant un aréopage de prélats parmi lesquels se trouvait Juan de Torquemada, une série de propositions dont trois furent condamnées comme erronées et hérétiques[36]. En réponse, le professeur de Salamanque rédigea un *Defensorium trium conclusionum* dont la seconde partie révèle des prises de positions nettement conciliaristes, dans la ligne de sa défense antérieure du régime démocratique. Il y affirme que "l'Eglise universelle ne peut pas se tromper", que "le concile général ne peut pas se tromper en matière de foi ni de moeurs" alors que le pape peut tomber dans l'hérésie, que "le Christ a constitué son tribunal suprême dans l'Eglise dans le sacré concile, même au-dessus du pape" car le concile, qui est l'*ecclesia congregata*, est le seul qui puisse *sufficienter repraesentare* l'Eglise universelle[37].

Les propositions condamnées à Sienne ne se limitaient cependant pas au seul domaine politique. Elles abordaient le problème du péché et de la rémission du péché, dont on a vu qu'il est un problème lié à la nature du pouvoir. S'attachant à la nature du péché des anges et des péchés mortels, Alfonso de Madrigal affirma que, bien qu'aucun péché ne fût irrémissible, *a poena tamen aut a culpa Deus non absolvit nec aliquis absolvere potest*[38]. La distinction, théologique, portait sur la différence entre l'acte, le *peccatum*, et la *culpa* ou volonté de pécher. Juan de Torquemada, qui lui répliqua dans un *Tractatus in quo ponuntur impugnationes quarumdam propositionem Alphonsi de Madrigal*[39], ne s'y trompa pas: la proposition allait contre un certain nombre d'articles de la foi, diminuait la vertu des sacrements à commencer par celle du baptême, était incompatible avec la doctrine du purgatoire —et donc les indulgences—, aboutissait au problème de la justification par la grâce[40]. La *potestas ligandi et solvendi* est au coeur même du discours sur le pouvoir au XVe siècle.

---

[35] Nuria Belloso Martín, *op. cit.*, pp. 142-156. Nous avons suivi ici l'auteur et cité le texte suivant sa transcription.

[36] Vicente Beltrán de Heredia, *Cartulario de la universidad de Salamanca*, I, pp. 480-490.

[37] Nuria Belloso Martín, *op. cit.*, pp. 154-155.

[38] Cette proposition valut à Alfonso de Madrigal de figurer parmi les hétérodoxes étudiés par Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1947, t. II, pp. 363-364.

[39] Bibliothèque du Vatican, Vat. Lat. 976, fº 118-131v.

[40] Vicente Beltrán de Heredia, *op. cit.*, I, pp. 482-489.

Tandis que Juan de Segovia puis Alfonso de Madrigal enseignaient les Saintes Ecritures et la théologie, l'une des chaires de droit canonique de Salamanque était régie par Juan Alfonso de Benavente. D'origine humble, celui-ci s'était formé à l'université où, vers 1403, il commença à enseigner "l'éthique d'Aristote et la rhétorique"; à partir de 1418, il ne se consacra plus qu'à celui du droit canonique, bien qu'il eût également étudié le droit civil. L'ensemble des *repetitiones* qu'il donna entre 1444 et 1465 nous est parvenu, ainsi qu'un certain nombre de traités et de compilations[41]. Suivant la méthode qu'il définira lui-même dans son *Ars et doctrina studendi et docendi*, Juan Alfonso de Benavente pose d'abord les problèmes, tels que "la nullité des sentences", "le jeûne", "la prière", "la restitution des biens mal acquis", "l'aliénation des biens de l'Eglise", "le droit de patronage", "l'immunité ecclésiastique"; il les expose ensuite de façon scholastique en présentant les arguments contradictoires qu'offrent les textes, et arrive enfin à la *solutio*[42].

Or, en dehors de questions qui relèvent uniquement de la connaissance du droit, Juan Alfonso de Benavente a consacré de nombreuses études à la pénitence et à la confession. La première *repetitio* qu'il donna après avoir reçu le grade de docteur est un commentaire sur le chapitre "De la pénitence" du Décret de Gratien; onze ans plus tard, en 1455, il consacra sa *repetitio* à *De potestate et arbitrio confessoris*; de l'année suivante date une compilation des canons pénitentiels et actes des confesseurs; à une date indéterminée enfin, il prononça une *repetitio* sur le baptême. L'ensemble de ces textes fut édité par son fils, Diego Alfonso de Benavente, en 1498 sous le titre de *Tractatus de penitentiis*. Si les réponses apportées sont souvent traditionnelles, dans la mesure où toute tentative de solution originale ne peut qu'être noyée sous la somme des *auctoritates* citées, en revanche la formulation des problèmes pouvait susciter, chez les étudiants, d'autres questions que ne résolvait pas ensuite la technique juridique. La répétition *De penitentia* de 1444 posait, par exemple, la question *an confessio sacerdotalis sit necessaria*, celle de 1455 la question de *quibus confessoribus est data potestas ligandi et solvendi in foro penitentiali*, tandis que le "Traité sur les pénitents" incluait celle de *cui Papa debet confiteri*. De même, dans la répétition de 1458 consacrée à la restitution des biens mal acquis, Juan Alfonso de Benavente indique les limites de la *potestas papae* en répondant

---

[41] Bernardo Alonso Rodríguez, *op. cit.*

[42] Juan Alfonso de Benavente, *Ars et doctrina...*, p. 93: "*Debet ergo docens librum, rubrum, suprascriptum notare, et textum passim et punctuatum legere (...) et post simpliciter notare et post rationes, causas et oppositiones, questiones et solutiones circa textum et circa glossas querere; et post, ex omnibus istis, notas mixtas et supremas tam circa textum quam circa glossas et doctores elicere, et omnia ad textum applicare*".

au problème *utrum Papa possit dispensare quod quis non teneatur restituere aliena et mala ablata*[43].

Les professeurs de l'université de Salamanque n'étaient pas tous des partisans du régime démocratique, du conciliarisme ou de la limitation des pouvoirs de la hiérarchie ecclésiastique en matière de rémission des péchés. La preuve en est que de nombreuses figures de proue de la théorie hiérocratique sont également issues des écoles de Salamanque. Le cardinal Juan Alfonso de Mella, par exemple, qui fit en 1433 une allocution en faveur du pape au concile de Bâle, et occupait depuis 1423 une charge d'auditeur au Palais Apostolique, avait obtenu en 1420 son doctorat en droit canonique à Salamanque[44]. Le cardinal Juan de Carvajal qui entra au service du Saint-Siège en 1438 en qualité d'auditeur du Tribunal de la Rote et servit d'ambassadeur au pape àplusieurs reprises en Allemagne et en Hongrie, avait étudié le droit canonique et le droit civil à Salamanque, où il avait obtenu le grade de licencié en Lois en 1436; ses écrits sont des allégations en faveur du pouvoir papal[45]. De fait, la théorie du corps et de la tête qui l'ordonne, le commande et ne fait qu'un avec lui est indiscutablement celle qui devait prévaloir à Salamanque où les *Partidas*, qui présentaient ainsi le roi et son royaume, étaient l'un des textes qu'étudiaient les juristes[46].

Deux anciens étudiants de Salamanque se distinguent par la solidité de leurs arguments en faveur de la hiérocratie, en d'autres termes de la "monarchie", dans la controverse conciliariste: Juan de Torquemada et Rodrigo Sánchez de Arévalo. Juan de Torquemada étudia à Salamanque dans les années qui précédèrent le concile de Constance et obtint le grade de docteur en théologie à Paris en 1425; il devint maître du Sacré Palais en 1431 et cardinal de Saint-Sixte en 1439[47]. Rodrigo Sánchez de Arévalo suivit

---

[43] Bernardo Alonso Rodríguez, *op. cit.*, pp. 104, 153, 171 et 222.

[44] Vicente Beltrán de Heredia, *Cartulario...*, I, pp. 500-528; Antonio García y García, "La canonistica ibérica...", pp. 191-192.

[45] Lino Gómez Canedo, *Don Juan de Carvajal. Un español al servicio de la Santa Sede*, Madrid, 1947; Antonio García y García, "La canonística...", pp. 192-193; *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1972, article "Carvajal, Juan de".

[46] José Antonio Maravall, "La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo" (1956), dans *Estudios de Historia del Pensamiento Español* (1966), 3e éd., Madrid, 1983, pp. 181-189, cite également les *Flores de la Filosofía* de l'époque d'Alphonse X, où apparaît la formule "*Sabed que el rey e su regno son dos cosas e commo una persona*", et un texte du docteur Fernando Díaz de Toledo, du milieu du XVe siècle, disant du roi "*e el pueblo e los pueblos son su cuerpo e miembros e él se dize ser vida del pueblo*".

[47] Vicente Beltrán de Heredia, "Colección de documentos inéditos para ilustrar la vida del cardenal Juan de Torquemada", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 30, 1960, pp. 53-148 et *Cartulario de la universidad de Salamanca*, I, pp. 482-489; Ramón Hernández, "Teólogos dominicos españoles pretridentinos", *RHCEE*, Salamanque, 1971, 3, pp. 189-202; José L. de Orella y Unzué, *op. cit.*, pp. 447-449.

les cours de droit à Salamanque en 1418-1420 puis à nouveau en 1428-1430; il y figure comme bachelier *in utroque* et docteur en Lois en 1441, mais porte aussi parfois les titres de bachelier en théologie et de professeur en arts. Ambassadeur du roi de Castille, il participa au concile de Bâle dans la suite de l'évêque Alfonso de Cartagena, rallia en 1439 le groupe des anti-conciliaristes et devint l'un des plus fervents défenseurs du régime monarchique et hiérocratique, s'installant à Rome à partir de 1448[48].

Juan de Torquemada et Rodrigo Sánchez de Arévalo, bien qu'ayant soutenu une controverse à propos du pouvoir impérial en 1467, après la publication par le second de son *De monarchia orbis et de differentia cuiusvis humani principatus tam imperialis quam regalis*[49], s'accordent pour dire que le fondement de tout pouvoir est Dieu et qu'il a délégué ce pouvoir au pape exclusivement. Juan de Torquemada affirme donc que le pape a le pouvoir de convoquer et de dissoudre les conciles et que c'est en vertu de son *auctoritas* que les pères du concile ont le *ius* et la *potestas*; quant à l'*universitas* qui, pour les conciliaristes, était le dépositaire du pouvoir divin, *non habet animam* et seule la tête est capable de la structurer car elle est la source du pouvoir et de l'ordre; le *regnum* est identifié au *rex*[50].

Passant en revue les divers régimes politiques des sociétés humaines dans la *Suma de la política* qu'il rédigea en castillan vers 1455-1456, Rodrigo Sánchez de Arévalo affirma, au contraire d'Alfonso de Madrigal, la nécessité du régime monarchique: pour lui, comme pour Torquemada, la "ville ou communauté civile qu'est toute ville ou tout royaume" se caractérise d'abord par le désordre, la division. Elle devra donc être soumise au prince "car le prince est comme la tête dans le corps humain" et la tête a deux qualités: elle est "plus haute et plus excellente que les autres membres" et elle "redresse, régit et gouverne tous les autres membres, car dans la tête se trouvent l'imagination et l'entendement"[51]. Dans son *De libera et irrefragabile auctoritate Romani Pontificis*, écrit vers 1467 pour soutenir

---

[48] Teodoro Toni, *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404-1470: su personalidad y actividades. El tratado De pace et bello*, Madrid, 1941; R. H. Trame, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404-1470. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy*, Washington, 1958; Juan María Laboa, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, alcaide de Sant'Angelo*, Madrid, 1973; José L. de Orella y Unzué, *op. cit.*, pp. 452-459.

[49] Publié à Rome en 1521. Juan de Torquemada lui répliquera par un *Opusculum ad honorem Romani imperii et dominorum romanorum* (Ms. Vat. Lat. 974, f° 65ra-67vb), auquel Rodrigo Sánchez de Arévalo répondra à son tour dans son *Clipeus monarchiae Ecclesiae* (Ms. Vat. Lat. 4881, f° 49-96).

[50] José L. de Orella y Unzué, *op. cit.*, p. 449 et pp. 466-467. Voir l'article de José Antonio Maravall, "La idea de cuerpo místico...", en particulier les pp. 181-182 et 195-196.

[51] Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Suma de la política*, éd. par Mario Penna, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, BAE, 116, Madrid, 1959, pp. 282, 294-295 et 302.

les prétentions du pape contre les cardinaux, il expliquera que la *potestas papae* est d'une autre nature et d'un autre ordre que celle des cardinaux car elle vient de Dieu de façon immédiate, alors que celle des cardinaux leur vient du pape[52]. La controverse soutenue avec Torquemada révèle enfin que Rodrigo Sánchez de Arévalo n'admet pas la supériorité du pouvoir impérial sur le pouvoir royal. Disciple en cela d'Alfonso de Cartagena[53], il montre que le pouvoir royal —en Espagne et en France—, dans la mesure où il est fondé sur le droit naturel et le *ius gentium*, est supérieur à celui, imposé par la violence, de l'empereur qui ne relève que du droit civil; l'unique *universalis monarchia totius orbis* réside dans le souverain pontife et le pouvoir des rois est supérieur à celui des empereurs[54].

Les théories monarchiques et hiérocratiques de ces deux anciens étudiants de Salamanque furent débattues à Rome où tous deux résidaient. Elles furent cependant connues à Salamanque, grâce au don, par Juan de Segovia, d'un exemplaire du *Tractatus de potestate ecclesiae et concilii generalis* de Juan de Torquemada; la bibliothèque de l'université acquit par ailleurs plusieurs oeuvres de Sánchez de Arévalo[55]. Dans l'inventaire de la bibliothèque de la cathédrale de Salamanque figurent d'innombrables volumes du cardinal Zabarella et d'Alfonso de Madrigal, la *Summa Ecclesiae* de Juan de Torquemada et deux exemplaires d'un *Liber de potestate papae et imperatoris*[56]. De son côté, la bibliothèque du Collège de Santa Cruz de Valladolid, fondé en 1479, possédait un volume contenant divers traités de tendance conciliariste, dont un de Juan de Segovia et deux du cardinal Pierre Bertrand[57].

Juan de Torquemada et Rodrigo Sánchez de Arévalo sont contemporains de Juan de Segovia, Alfonso de Madrigal et Alfonso de Cartagena. Formés à Salamanque, les deux premiers préférèrent le service du pape à l'enseignement, laissant celui-ci entre les mains des "conciliaristes". La victoire apparente de la théorie monarchiste à partir du milieu du XVe

---

[52] Antonio García y García, "Un opúsculo inédito de Rodrigo Sánchez de Arévalo...", p. 487.

[53] Alfonso de Cartagena, *Discurso sobre la precedencia del rey de Castilla sobre el rey de Inglaterra*, éd. par Mario Penna, *op. cit.*, pp. 205-233.

[54] José L. de Orella y Unzué, *op. cit.*, pp. 452-459.

[55] Florencio Marcos Rodríguez, "Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca", *RHCEE*, Salamanque, 1971, 3, pp. 455-456 (Juan de Torquemada), 375, 443-444 et 467-469 (Rodrigo Sánchez de Arévalo).

[56] Florencio Marcos Rodríguez, "La antigua biblioteca de la catedral de Salamanca", *Hispania Sacra*, 14, 1961, pp. 1-39 et notamment pp. 21, 19, 34.

[57] Mª de las Nieves Alonso Cortés, *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca de Santa Cruz*, Valladolid, 1976, nº 89, pp. 84-85.

siècle, que célèbrent, soulagés, les auteurs des monographies espagnoles sur le conciliarisme, ne se vérifie cependant pas àl'université.

L'exemple le plus notable en est celui de Pedro Martínez de Osma (*c.* 1420-1480) qui, entré au Collège de San Bartolomé en 1444, y obtint trois ans plus tard le grade de maître ès Arts et enseigna la philosophie morale puis la théologie àl'université entre 1463 et 1478. Disciple avoué d'Alfonso de Madrigal, bon connaisseur et commentateur d'Aristote[58], auteur de près de quarante trois textes, il reprit les critiques de son maître au sujet du péché, de la pénitence et des indulgences. On lui doit ainsi un *Quodlibetum de confessione*, un *Tractatus brevis de peccato originali et actuali*, une "question" intitulée *Utrum peccans statim cum potest teneatur confiteri* et enfin un *Tractatus de confessione* en 1476[59]. Ses réflexions sur le péché et sa rémission l'amenèrent progressivement, à la suite d'Alfonso de Madrigal, à mettre en cause le pouvoir du pape et de la hiérarchie ecclésiastique[60]. Le *Tractatus* fut jugé hérétique à Saragosse, Alcalá et Salamanque en 1479 et solennellement brûlé devant les portes de l'université, tandis qu'il était à Madrigal; il mourut l'année suivante.

Nous ne connaissons les propositions de Pedro Martínez de Osma qu'à travers la réfutation qu'en firent le théologien dominicain Juan López de Salamanca, qui était devenu recteur des études au couvent de San Esteban de Salamanque un an avant que son futur adversaire n'obtînt la chaire de philosophie morale à l'université, et Pedro Díaz de Costana qui fut professeur de théologie à Salamanque[61]. Le premier des onze articles li-

---

[58] Antonio García y García & Vicente Muñoz Delgado, *La* Suma *de Pedro de Osma sobre* La Política *de Aristóteles*, Madrid, CSIC, 1982.

[59] Les études consacrées à Pedro Martínez de Osma, que Marcelino Menéndez y Pelayo range parmi les hétérodoxes notoires, sont très nombreuses. On peut consulter: Klaus Reinhardt, *Pedro Martínez de Osma y su comentario al símbolo Quicumque vult*, Madrid, 1977; "Pedro Martínez de Osma († 1480). Homenaje en el V° centenario de su muerte", *Celtiberia*, n° 58, 1980, n° monographique; J. V. Frías Balsas, "Pedro Martínez de Osma, vida y obra", *Burgense*, 20, 1979, pp. 552-564, "Pedro Martínez de Osma, catedrático salmantino del siglo XV", *Celtiberia*, 57, 1979, pp. 65-88, et "El *Compendium Metaphysicae* de Pedro de Osma", *Revista de Investigación*, 1980, pp. 108 et ss; Horacio Santiago Otero, *Fe y cultura en la Edad Media*, Madrid, CSIC, pp. 269-280.

[60] Dans un sermon sur le thème *Quecumque alligaveritis super terram erunt ligata et in coelo*, Pedro de Osma avait exposé la théorie orthodoxe de la cession, par le Christ à Pierre, de trois *potestates*, la *papalis potestas*, l'*episcopalis potestas* et la *potestas sacerdotalis*. Il avait cependant remarqué, àpropos de la première, que *quidam moderni dicant quod haec potestas non fuerit instituta a Christo sed ab apostolis vel eorum successoribus, spiritu sancto dictante*, montrant ainsi qu'il connaissait les idées adverses [Klaus Reinhardt, "Sermón para la fiesta del apostol San Pedro", *Celtiberia*, n° 59, 1980, pp. 71-77].

[61] Juan López de Salamanca, Pedro Martínez de Osma, *La confesión y las indulgencias. Prerreforma y tradición*, éd. par Ramón Hernández, Salamanque, San Esteban, 1978.

tigieux qui furent débattus à Alcalá en présence de l'archevêque de Tolède était ainsi formulé: "Les péchés mortels, quant à la *culpa* et à la peine dans l'autre monde, sont effacés par la seule contrition du coeur sans autre référence aux clefs de l'Eglise"; le second indiquait que la confession relevait du droit ecclésiastique et non divin; le sixième affirmait que "le pape ne peut remettre à aucun vivant les peines du purgatoire"; et le septième que "l'Eglise de Rome peut se tromper"[62]. Le débat est d'abord d'ordre théologique. Mais il appartient également au domaine politique dans la mesure où, en refusant au pape le droit d'accorder des indulgences, en posant la confession comme une institution humaine et en niant l'infaillibilité pontificale, Pedro de Osma se rattachait au courant anti-papaliste, donc anti-monarchiste. Le rôle donné à la rémission *per solam cordis contritionem* minait les fondements mêmes du pouvoir de la hiérarchie dans l'Eglise en faisant de tout chrétien le responsable de son salut; on peut peut-être y voir une réminiscence du "*omnes aequaliter*" d'Alfonso de Madrigal.

Pedro Martínez de Osma, dont les théories avaient été réfutées par les théologiens Juan López de Salamanca, Pedro Díaz de Costana et Pedro Ximénez de Préxano[63], trouva un défenseur en Fernando de Roa (*c.* 1448-*c.* 1502), qui avait suivi ses cours à Salamanque. Maître ès Arts en 1477, Fernando de Roa occupait depuis 1473 la chaire de philosophie morale laissé vacante par son maître; en 1494, il obtint celle de théologie qu'avait aussi exercée Pedro de Osma[64]. En 1479, il fit partie, avec un autre professeur de l'université, le théologien dominicain Diego de Deza, du petit groupe des défenseurs de Pedro de Osma à Alcalá, ce qui lui valut à son tour d'être soupçonné.

Contemporain d'Antonio de Nebrija qui avait aussi suivi l'enseignement de Pedro de Osma et qui occupa entre 1475 et 1487 la chaire de grammaire —et publia en 1481 ses *Introductiones latinae*—, Fernando de Roa déve-

---

[62] Friedrich Stegmüller, "Pedro de Osma. Ein Beitrag zur spanischen Universitäts Konzil und Ketzergeschichte", *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 43, 1935, pp. 242-243. La première des 11 conclusions condamnées était: "*Peccata mortalia, quantum ad culpam et poenam alterius saeculi, delentur per solam cordis contritionem sine ullo ordine ad claves ecclesiae*", et la sixième affirmait que "*Papa non potest indulgere alicui vivo in poenam purgatorii*".

[63] Isaías Rodríguez, "Autores espirituales en la Edad Media", *RHCEE*, Salamanque, 1967, 1, pp. 322-323. Pedro Ximénez de Préxano rédigea un *Confutatorium errorum contra claves Ecclesiae* pour réfuter les thèses de Pedro de Osma. Voir F. Llamas, "Pedro Ximénez de Prexano y su doctrina sobre la `*potestas ordinis*' y `*iurisdictionis*'", *Teología del Sacerdocio*, X, Burgos, 1978, pp. 149-193.

[64] Jesús Luis Castillo Vegas, *Política y clases medias. El siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*, Valladolid, Universidad, 1987.

loppa dans ses commentaires *In Politicorum libros Aristotelis* les thèmes de la communauté civile et du meilleur régime politique. Utilisant de préférence, comme l'avait fait Alfonso de Madrigal, le terme *principatus* à celui de *potestas* et définissant le caractère spécifique du pouvoir royal comme *regale imperium*, Fernando de Roa s'incline pour le *civile imperium* qui présuppose un *principatus civilis* car les citoyens sont égaux et ont droit à *aequalis honor* et *aequalis dignitas*. Plus fidèle qu'Alfonso de Madrigal au sens de l'oeuvre d'Aristote qu'il commente, il précise cependant que par *cives* il entend ceux qui sont vertueux et capables; les esclaves, les pauvres et les artisans qui s'adonnent à des métiers vils ne sont pas les *pares* des citoyens en qui réside le pouvoir[65]. Dans sa *Repetitio de iustitia et iniustitia*, commentant sans doute la *lex de imperio* qui avait été retrouvée à Rome au milieu du XIVe siècle, Fernando de Roa niera que le peuple ait transféré au prince sa *potestas* et, fidèle disciple de Pedro de Osma, s'appuiera sur Thomas d'Aquin pour dire que la faculté de fonder la loi appartient "ou à toute la multitude ou à la personne publique qui a la charge de toute la multitude"[66].

Alfonso de Madrigal, Pedro de Osma et Fernando de Roa enseignèrent la philosophie et la théologie. Leurs cours ne furent pas seulement suivis par les futurs licenciés ou maîtres ès Arts et ès théologie. Gonzalo Jiménez de Cisneros, qui choisit en 1484 d'entrer chez les franciscains et de se faire désormais appeler Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), étudia à Salamanque où il obtint le titre de bachelier en droit canonique; il fut cependant l'un des disciples de Fernando de Roa[67], et invita, des années plus tard, Antonio de Nebrija à enseigner dans l'université qu'il avait fondée àAlcalá. Au cours de ses études à Salamanque, le futur cardinal dut suivre les cours de Juan Alfonso de Benavente, comme l'avait fait Pedro González de Mendoza, cardinal d'Espagne et l'un des promoteurs de

---

[65] *Ibidem*, pp. 34-44. Jesús L. Castillo Vegas voit dans le système de Fernando de Roa un rejet de la noblesse au profit des "classes moyennes". Il s'agit plutôt, à notre avis, de la lutte entre deux catégories de la noblesse, dans la mesure où les qualités requises du *cives* sont celles que Fernando de Mexía, à la même époque, attribue dans son *Nobiliario vero* à la vraie noblesse. Voir Adeline Rucquoi, "Etre noble en Espagne aux XIVe-XVIe siècles", Colloque *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, Ringberg über dem Tegernsee (Allemagne), février 1994.

[66] *Ibidem*, p. 45. Le texte, "*sed aliqui dicunt quod illud erat verum olim non autem hodie quia populus transtulit hanc potestatem in imperatorem*", fait clairement référence à la *lex de imperio* de l'époque augustéenne et au texte du Digeste, I, 3, 31 [*Cf.* Ian Thomas, Cours donné à l'Ecole des Hautes Etudes, Paris, 1991-1992; Peter Brunt, "*Lex de imperio Vespasiani*", *Journal of Romance Studies*, 1977].

[67] Vicente Beltrán de Heredia, *Miscelánea Beltrán de Heredia*, IV, Salamanque, p. 160, cit. par Jesús Luis Castillo Vegas, *op. cit.*, pp. 25-26.

l'humanisme en Castille, qui résida à Salamanque entre 1446 et 1452 et y obtint le grade de docteur *utriusque iuris*[68]. Elio Antonio de Nebrija lui-même avait suivi les cours de Pedro de Osma et trois de ses oeuvres révèlent qu'il avait également acquis certaines connaissances en droit[69].

Gonzalo García de Villadiego (*c.* 1445-1487), Juan López de Segovia (1441-1496) et Juan de Castilla (*c.* 1460-1510) enseignèrent le droit canonique à Salamanque à l'époque où Pedro de Osma, Fernando de Roa et Antonio de Nebrija occupaient les chaires d'arts et de théologie. Le premier obtint en 1472 le titre de docteur en droit canonique, quoique certains documents lui donnent celui de *doctor utriusque iuris*; il enseigna à Salamanque entre 1468 et 1477, date àlaquelle il partit pour Rome[70]. S'appuyant autant sur le droit civil que sur le droit canonique, sur Aristote que sur Thomas d'Aquin, Gonzalo García de Villadiego défend des thèses qui rappellent celles de Fernando de Roa dans la mesure où il définit l'Eglise comme l'ensemble des fidèles, la *collectio fidelium*. Il diffère cependant des conciliaristes car, pour lui, l'*ecclesia representata* qu'est le concile général n'est pas représentative; seule la *collectio omnium fidelium* ne peut pas se tromper, "car même si tous les fidèles se trompaient, Dieu ferait toujours en sorte qu'un des fidèles voie juste et ainsi celui-là serait appelé l'Eglise"[71]. Tandis que Juan López de Segovia s'intéressait à divers problèmes tels que *De libertate ecclesiastica* ou *De bello et bellatoribus*[72], Juan de Castilla, qui devint recteur de l'université de Salamanque en 1486 et titulaire de la chaire de droit canonique l'année suivante, reconnaissait pour son maître Juan Alfonso de Benavente[73]. Il abordera en 1487, dans sa

---

[68] Francisco Javier Villalba Ruiz de Toledo, *El cardenal Mendoza (1428-1495)*, Madrid, Rialp, 1988.

[69] Antonio García y García, "Nebrija y el derecho", *Insula*, 551, 1992, pp. 19-20.

[70] Servando García Cruzado, *Gonzalo Garcia de Villadiego, canonista salmantino del siglo XV*, Rome, CSIC, 1968.

[71] *Ibidem*, pp. 159-206: *Repetitio in cap. finali De Prescriptionibus* (1471). Gonzalo Garcia de Villadiego pose la question: "*Qualiter ergo intelligitur illum vulgatum quod ecclesia non potest errare? Dicendum quod non intelligitur de ecclesia representata, ut est concilium generale, set de vera que est collectio omnium fidelium que errare non potest, nam etiam si omnes fideles errarent, semper Deus taliter provideret quod aliquis fidelium recte sentiret et tunc iste diceretur ecclesia*" (p. 186). Il aborde ici le problème de l'*universitas ad unum redit*, posé par le Digeste, 3, 4, 7, 2, et glosé entre autres par Accurse.

[72] Antonio García y García, "La canonística ibérica medieval posterior al Decreto de Graciano", *op. cit.*, pp. 428-429, et article "López de Segovia, Juan" dans le *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1972.

[73] Tarsicio de Azcona, *Juan de Castilla, rector de Salamanca*, Salamanque, Universidad Pontificia, 1975.

Repetitio sur le dernier chapitre de la décrétale *De poenis*, le problème du droit royal de patronage, ce qui l'amènera à affirmer que le pape n'a pas tout pouvoir en matière de collation des bénéfices car "le Christ n'a pas donné le pouvoir d'exercer les sacrements au seul Pierre, mais à tous les apôtres" et que, si le pontife dilapide ou distribue les biens de l'Eglise à ses propres parents, "les rois et les sujets ne sont pas tenus de lui obéir"[74]. Juan de Castilla se rattache néanmoins au courant monarchiste, qu'avait brillamment défendu Rodrigo Sánchez de Arévalo, par la place qu'il accorde à ses rois. Dans le cas de la Castille —à laquelle sont soumis les autres princes de la Péninsule, ajoute-t-il incidemment—, les rois ont la *potestas seu consensus eligendi* et le pape ne peut en aucun cas confirmer l'élection sans leur consentement préalable; en raison d'"une ancienne coutume toujours respectée et jamais violée", les rois ont le *ius presentandi* et le *ius providendi*[75]. Il est vrai qu'à l'époque où il écrit sa *Repetitio*, un ancien étudiant de l'université, qui avait enseigné la philosophie morale dans les années 1458-1463 avant de professer chez les Hiéronymites, Hernando de Talavera, était conseiller de la reine et ne paraissait pas spécialement favorable aux idéaux démocratiques ou aristocratiques de certains de ses professeurs[76].

Il ne s'agit bien sûr là que d'allégations au sein de discours plus vastes qui n'ont pas pour objet la question du pouvoir du pape ou de l'Eglise, du roi ou du peuple. Elles nous ont cependant paru intéressantes dans la mesure où elles dénotent l'existence, dans l'enseignement général qu'un étudiant laïc ou clerc pouvait recevoir à Salamanque au cours de la seconde moitié du XVe siècle, de tendances semblables àcelles qui existaient à l'époque des conciles de Constance et de Bâle. Il existe indiscutablement un courant "démocratique" ou "constitutionnel" en Espagne à l'époque des Trastamares[77]; il coexiste avec le courant plus traditionnel des défenseurs de la monarchie, que celle-ci soit papale, impériale ou royale. Les partisans des deux points de vue, dans leur controverse, se virent obligés de définir, non la source du pouvoir car nul ne nie qu'elle soit Dieu, mais son

---

[74] *Ibidem*, p. 90: "*Prima est subtilis et vivissima, videlicet quod Christus non tribuit potestatem exercendi sacramenta soli Petro sed omnibus apostolis*"; p. 92: "*quia summo pontifici bona ecclesie dissipanti vel distribuendi in consanguineos, reges et subditi non tenentur obedire*".

[75] *Ibidem*, p. 107: "*et petatur ab eo potestas seu conssensus eligendi*", p. 109: "*quod non debet papa ullo modo confirmare electos ad dignitates ecclesiasticas nisi precedente epistula regia et eius conssensu*" et p. 114.

[76] Luis Resines Llorente, *Hernando de Talavera, prior del monasterio del Prado*, Salamanque, Junta de Castilla y León, 1993.

[77] José Antonio Maravall, "La fórmula `*Quod omnes tangit*' y la corriente democrática medieval en España", *Anciens Pays et Assemblées d'Etat*, XXXII, 1964, pp. 1-13.

dépositaire, le monarque ou la *communitas*, et donc les rapports qui s'établissent entre eux. Devenu dignitaire de l'Eglise ou simple prébendier, grand officier du royaume ou écrivain d'une ville, membre du Conseil du roi ou *letrado* dans une maison noble, l'ancien étudiant devait à ses maîtres et à Ses lectures une formation politique qui, nous l'avons vu, pouvait prôner la démocratie contre la monarchie ou l'aristocratie.

Le problème se posa à plusieurs reprises tout au long du XVe siècle qui vit l'affrontement du roi et de la noblesse. Le projet de cette dernière, en 1439 comme en 1464, semble avoir été d'obtenir un plus grand contrôle des organes du pouvoir dont dépendait la distribution des rentes. Les nobles durent, pour ce faire, opter pour un "conciliarisme" politique dans lequel, réunis —la *ecclesia congregata*—, ils représentaient l'ensemble du royaume; le roi devenait alors le premier d'entre eux, et sa fonction était soumise à leur contrôle[78]. L'ensemble des lettres et documents échangés pendant le printemps 1439 entre le roi et la ligue nobiliaire, assistés de nombreux *letrados*, en témoigne amplement[79]. En témoigne également le contenu de l'une des lettres adressées au roi Henri IV en 1464 par "les prélats, *ricos homes* et *cavalleros* des royaumes de Castille et León, au nom des trois états de vos royaumes, au service de Dieu et au vôtre et pour le bien de la chose publique (...) tous réunis"[80].

Face à ces prises de position, sinon démocratiques du moins conciliaristes, les *letrados* de l'entourage du roi prirent soin d'indiquer, dans les formules de la chancellerie, que celui-ci agissait "de science sûre et volonté délibérée et pouvoir royal absolu et de *plenitudine potestatis*" et employèrent le mot "souveraineté" pour désigner le pouvoir suprême[81]. Après la victoire du roi sur la ligue, à Olmedo en 1445 les *Cortes* rappellèrent, dans un chapitre consacré à la trahison, que le roi, qui est le vicaire et le

---

[78] Voir Isabel Beceiro Pita, "Doléances et ligues de la noblesse dans la Castille de la fin du Moyen Age (1420-1464)" et Adeline Rucquoi, "La lutte pour le pouvoir en filigrane de l'historiographie trastamariste", dans A. Rucquoi (dir.), *Genèse médiévale de l'Espagne moderne. Du refus à la révolte: les résistances*, Nice, Faculté des Lettres, 1991, pp. 107-126 et 127-144.

[79] Nancy F. Marino, *El 'Seguro de Tordesillas' del conde de Haro don Pedro Fernández de Velasco*, Valladolid, Universidad, 1992.

[80] Real Academia de la Historia, Colección Salázar, 9/430, fº 180v-189. La lettre, dans laquelle les nobles reprochent au roi sa politique, commence par "Muy alto principe e muy poderoso rey y señor, los prelados, ricos homes y cavalleros de los reinos de Castilla y de León, en voz y en nombre de los tres estados de vuestros reinos, por servicio de Dios y vuestro, e en bien de la cosa publica y de todos vuestros reinos y señoríos, que somos juntos y conformes".

[81] Nancy F. Marino, *op. cit.*, p. 84: "... y declarar de mi cierta ciencia y deliberada voluntad y poderío real absoluto y de plenitudine meae potestatis" (16 juin 1439). José Luis Bermejo, "Orígenes medievales en la idea de soberanía", *REP*, 201-202, 1975, pp. 283-291.

lieutenant de Dieu sur la terre, "est la tête et le coeur et l'âme du peuple et eux sont ses membres"[82]; tous les textes légaux castillans, des *Partidas* d'Alfonse X le Sage aux *ordenamientos* des *Cortes*, établissaient effectivement l'inséparabilité et la complémentarité du roi et du peuple, conçus comme corps mystique.

Les idéaux constitutionnels ou démocratiques, ardemment combattus par les Rois Catholiques, survécurent néanmoins et, en 1518, les *Cortes* se firent un devoir de rappeler au jeune roi Charles "qu'il fut élu et choisi pour roi" afin de maintenir la justice, "et ainsi doit le faire votre altesse, car en vérité elle est notre mercenaire, et pour cette raison ses sujets lui donnent une part de leurs fruits et gains et le servent de leurs personnes"[83]. Deux ans plus tard, la *Santa Junta* des villes, dans laquelle les *letrados* jouèrent un rôle fondamental, déclarait assumer seule le gouvernement du royaume et éliminait le Conseil Royal, donnant ainsi le signal d'une révolution sinon démocratique, du moins "constitutionnelle"[84].

L'attitude favorable envers les *Comunidades* de Castille dont fit montre en 1520-1521 le président de la Chancellerie, Diego Ramírez de Villaescusa, qui avait suivi l'enseignement de Fernando de Roa et en avait même été le substitut, a parfois été attribuée à l'influence de celui-ci. Mais on attribue au même Fernando de Roa un grand rôle dans la formation du futur cardinal Cisneros qui fut l'un des défenseurs actifs du pouvoir monarchique; la création, àAlcalá de Henares, d'une université où prédominaient les Arts et la théologie et où le droit n'était pas enseigné serait due à son influence[85].

Professeurs ès Arts, maîtres en théologie et docteurs en droit canonique et civil ont donc élaboré et enseigné pendant plus d'un siècle aux futurs "cadres" de l'administration royale, ecclésiastique et nobiliaire un discours politique dans lequel, par les commentaires sur Aristote, la question de la prééminence du concile ou le problème de la pénitence, ils analysaient les

---

[82] *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Madrid, 1866, t. III, p. 483: "el rrey, cuyo coraçon es en las manos de Dios e lo el guia e inclina a todo lo quel plaze, el qual es vicario e tiene su logar en la tierra e es cabeça e coraçon e alma del pueblo e ellos son sus mienbros".

[83] *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, t. IV, p. 261 (Cortes de Valladolid de 1518): "E muy poderoso sennor, ante todas cosas, queremos traer a la memoria de vuestra alteza se acuerde que fue escojido e llamado por rey (...) e el buen regir es facer justicia (...) e ansy vuestra alteza deve hacer, pues en verdad nuestro mercenario es, e por esta causa asaz sus súbditos le dan parte de sus frutos e ganancias suias, e le syrven con sus personas todas las veces que son llamados". Cit. par Joseph Pérez, *La révolution des `Comunidades' de Castille (1520-1521)*, éd. esp. Madrid, 1977, pp. 119-120.

[84] Joseph Pérez, *op. cit.*, pp. 187-199.

[85] Jesús Luis Castillo Vegas, *op. cit.*, pp. 25-27.

divers régimes politiques et définissaient les rapports entre la communauté et son roi. Nous sommes loin ici du monolithisme archaïsant des *letrados* qu'Helen Nader opposait à la flexibilité d'une noblesse ouverte aux courants nouveaux; l'humanisme et la réflexion sur le pouvoir firent partie de l'enseignement universitaire. Les *Cortes* joueront encore un grand rôle au XVIe siècle après la défaite des *Comunidades*, et l'"absolutisme" des rois de la dynastie Habsbourg sera un absolutisme limité, quoiqu'il possédât tous les attributs que Jean Bodin définira pour la souveraineté[86]; ne peut-on y voir un héritage du discours politique enseigné à Salamanque depuis le début du XVe siècle?

---

[86] Salustiano de Dios, "Sobre la génesis y caracteres del estado absolutista en Castilla", *Studia Histórica. Historia Moderna*, III, 3, 1985, pp. 11-46; "La evolución de las Cortes de Castilla durante los siglos XVI y XVII", *Hispania. Entre derechos propios y derechos nacionales*, Milan, Dott. A. Giuffrè, t. II, 1990, pp. 593-755; *Gracia, merced y patronazgo real. La Cámara de Castilla entre 1474-1530*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993. Voir également Juan Candela Martínez, "Para una teoría política española del Consejo y de la representación", *Anales de la Universidad de Murcia. Derecho*, pp. 907-948.

CONCLUSIONES

Los artículos aquí reunidos nos proponen una serie de interrogantes cuyas respuestas definen el poder y, por tanto, nos hablan de su esencia. En general, esas respuestas se refieren a las expresiones —verbales, iconográficas, ceremoniales...— en que la potencia del gobernante se declara y se impone. Porque declaración e imposición significa la etiqueta cortesana o la cabalgata arrogante, el ritual político en suma.

Declaración e imposición están ínsitas en cierta urbanística y en una particular estética edilicia. Unas y otras manifestaciones de dominio surgen de la voluntad del príncipe. Pero, tal vez, tengamos que detenernos aquí para inquirir si el mensaje está constituido por un término solo o si exige una dualidad, para preguntarnos si ese discurso no necesita de una contraparte que recibirá —y, supuestamente, elaborará— palabras o imágenes. En suma, si el mensaje es unidireccional. Porque, sin duda, aunque exista un designio individual de construcción de la vida política, la misma no será viable no saludable sin la participación de todos. Antes de llegar al logro de esa construcción se confrontarán muchos valores, el individuo y la colectividad, se discutirá sobre *libertas* y libertades, se crearán, se expresarán, se conculcarán ideales de la vida pública, habrá unísono y discordancia...

En suma, todos los miembros de una entidad política habrán de colaborar en esa construcción. De tal modo que la vida cívica de que participan no se exprese como una externidad sino como una creación.

Sosteniendo esta compleja trama de voluntades y opciones, se encuentran las palabras de los teóricos que definirán y acotarán. De allí, la existencia de una literatura política de mil matices, la que avala el gobierno plural, la que analiza los derechos de los ciudadanos, la que preconiza el imperio de una sola voluntad, la que advierte y guía a gentes y a príncipes... Esos escritores —los de sabia y prudente palabra o los de inflamado verbo, los de meditación o los de impulso— se convertirán en portavoces de una

sociedad o de un *imperator*. Por consiguiente, la obra de cada uno de ellos será un *opus* pero también se convertirá en un *instrumentum* que podrá ser manejado de diferentes maneras.

Todos los artículos reunidos en este volumen hablan del imaginario de una sociedad que representa, de una cierta manera, las figuras o las expresiones todas del poder político.

Hablan del imaginario, decimos. Y nos obligan a la definición de términos esenciales como **mito**, ***logos***, ***nomos***. Esos conceptos se nos ofrecen historizados y aunque a veces nos parece que no aprehendemos su universalidad, ella reside en cada uno de los gestos y manifestaciones puntuales. Porque más que con *cosas* o *hechos* nos encontramos con *signos*, expresiones de la esencia de la vida plural de una comunidad política.

Todos los estudios que ofrecemos nos hablan, pues, de las actitudes de quienes participan de una comunidad, de un grupo, de una *societas* tomada genéricamente. Ello nos plantea, por tanto, el sentido de civilidad, de civismo, el problema de la constitución de la *polis*, de cada una de las posibles formas políticas medievales, de su desarrollo y alternativas y, al mismo tiempo —aunque en estos artículos no sea tratado— nos hace pensar en la existencia de los que no participan, de los aislados, de los que sufren exclusión.

Las páginas aquí reunidas revelan, pues, la compleja trama de la vida cívico-política hecha de una eterna sucesión de decisiones fundamentales en que participan todos los actores de ese *hacer* común.

Nilda Guglielmi

Esta edición se terminó de imprimir en
Talleres Gráficos Segunda Edición,
Gral. Fructoso Rivera 1066, Buenos Aires,
en el mes de agosto de 1995.

Resultado de un proyecto de investigación franco-argentino, llevado a cabo por equipos del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Francia y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la Argentina, la presente obra ofrece una reflexión sobre el tema del discurso político y sus características diferenciales a lo largo de la Edad Media. Ya se tratara del simple ejercicio de oratoria ante una asamblea, la arenga encendida, el manifiesto iconográfico o el enunciado lógico y razonado, el discurso es inseparable de nuestro conocimiento del pasado dado que revela, a la vez, la realidad y las representaciones. De tal manera, cada uno de los actores del quehacer social expresa, a través de él, sus intereses, inquietudes y críticas, mezclando las circunstancias históricas a las imágenes y mitos propios de cada época. Las páginas aquí reunidas revelan, pues, la compleja trama de la vida cívico-política, hecha de una eterna sucesión de lógicas e impulsos, decisiones y ambiciones.

Résultat d'un projet de recherche franco-argentin mené conjointement par des équipes du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) français et du Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) argentin, le présent ouvrage offre une réflexion sur le thème du discours politique au Moyen Age, avec ses caractéristiques et ses différences. Qu'il s'agisse du simple exercice de l'oratoire devant une assemblée, d'une harangue enflammée, d'une manifestation iconographique ou d'un exposé logique et raisonné, le discours est inséparable de notre connaissance du passé dans la mesure où il dévoile à la fois la réalité et ses représentations. Par lui et en lui, chacun des acteurs du jeu social exprime ses intérêts, ses inquiétudes et ses critiques, mêlant aux circonstances historiques les images et les mythes propres à son époque. Les travaux ici rassemblés mettent ainsi en valeur la trame complexe de la vie civique et politique, faite d'une infinie succession de raisonnements et d'actions impulsives, de décisions et d'ambitions.

ISBN 950-692-033-8